اهداءات ٢٠٠٣

أسرة المرحوم الأستاذ/محمد سعيد البسيوني

الإسكندرية

مؤلفات للدكتور عثمان أمين

« إحصاء العلوم » للفارابى ، الطبعة الأولى ، القاهرة ١٩٣١ .

« L' Humanisme de Schiller » Le Caire 1939.

« ديكارت » الطبعة الأولى ، (مكتبة النهضة ، القاهرة ١٩٤٢) .

« Muhammad Abduh, Essai sur ses idées philosophiques et religieuses », Le Caire 1944.

« خصائص الروح الفرنسى » (دار النشر هورروس ١٩٤٤) .

« محمد عبده » (دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة ١٩٤٤)

« الفلسفة الرواقية » (مكتبة الخانجى ، القاهرة ١٩٤٤) .

« شخصيات ومذاهب فلسفية » (دار إحياء الكتب العربية ١٩٤٥) .

« ديكارت » ، الطبعة الثانية مزيدة ومنقحة ، القاهرة ١٩٤٦ .

« دفاع عن العلم » لألبير بابيه (دار إحياء الكتب العربية ١٩٤٦) .

« إحصاء العلوم » للفارابى، الطبعة الثانية(دارالفكر العربى١٩٤٨).

« التأملات فى الفلسفة الأولى » لديكارت ، ترجمة مع مقدمة وتعليقات (مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٥١) .

« مشروع للسلام الدائم » للفيلسوف « كانت » ، ترجمة مع مقدمة وتعليقات (مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٥٢) .

« نحو جامعات أفضل » (مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٥٢) .

« محاولات فلسفية » (مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٥٣ .)

محاولات فلسفية

تأليف

الدكتور عثمان أمين

ملتزم الطبع والنشر
مكتبة الانجلو المصرية
١٩٥٣ م

مطبعة مخيمر
٢٩ شارع الجيش ــ ت ٤٧١٩٣
القاهرة

محاولات فلسفية

الإهداء

إلى المثل الحيّ للخلق الرّضيّ والطبع الفلسفى

الاستاذ يوسف كرم

أقدم هذه «المحاولات» على استحياء

تحية ود وإعجاب واحترام واقتداء .

عثمان أمين

تقديم

المحاولات الفلسفية التي أقدمها اليوم إلى الجمهور الفلسفي في بلاد الشرق العربي ، قد تناولت موضوعات مختلفة ، ومثلت اتجاهات متنوعة ، وامتدت إلى فترات متباعدة . ولكني أستطيع أن أقول إنها جميعاً ، على الرغم مما بينها من تفاوت ظاهر ، قد ألف بينها إحساس واحد وإلهام واحد وغرض واحد : الابتهاج بطلب المعرفة ، والسعي إلى سبيل الحق ، والاتجاه إلى قيم الروح .

* * *

عصرنا هو عصر العلم ، ويحق لنا أن نتيه به على سائر العصور : فقد جدّد العلم أحوال فكرنا وأحوال وجودنا ؛ كشف لنا عن كثير من أسرار الطبيعة ، ويسّر لنا أن نبسط سلطاننا عليها ؛ وبدّل النظرة القديمة التي كانت تجعل الإنسان غاية لسائر المخلوقات بنظرة جديدة حدّدت للإنسان مكانه من هذا الكون العجيب .

هذا التقدم العلمي الهائل قد أذهل بعض الناس ، فتوهموا أن العلم وحده يستطيع أن يعطينا تفسيراً للكائنات كلها ، وأن يزودنا بمعرفة العلل الأولى والأخيرة ، وأن يرسم لنا قاعدة للعمل ،

وأن يهدينا فى الحياة سبيلا سوياً . بل لقد أراد بعض المعجبين بالعلم أن يجعلوا منه ديناً يؤمنون به ويتعصبون له ! كما لو كان من الممكن أن نجد فى مشاهدة الظواهر وتفسير ما بينها من روابط — وهو موضوع العلم — ما يكفى لإشباع حاجات نفوسنا المتطلعة وتحقيق مطامحها اللامتناهية ! وكما لو كان من الممكن أن نجد فى العلم عزاءً من فقد آبائنا وأبنائنا ، ودفعاً لهمومنا وأحزاننا !

* * *

على أننا مهما نبلغ من تثقيف الأذهان ومعرفة الأشياء ، فيجب علينا فى كل لحظة أن نختار ، ولا بد من أن نراهن على وجودنا كله . يلزمنا أن نقرر هل نبتغى أن نكون من أصدقاء الروح أم من أنصار المادة ، وهل نريد أن نكون من حزب الله أم من حزب الشيطان . وماذا يعنينا من قوانين النجوم وقوانين الذرات إذا كنا لا نعرف أنفسنا ونجهل سر مصيرنا ، وإذا كنا لا نستطيع الإجابة على السؤال الخطير الذى يوجه إلينا على الدوام : أنعمل لدنيانا كأننا نعيش أبداً أم نعمل لآخرتنا كأننا نموت غداً ؟ ولقد وضع « شكسبير » هذه المشكلة بعينها حين تساءل على لسان « هملت » : أيكون أم لا يكون ؟ » ولكنه فى الحق سؤال لا يُجاب عليه بالذهن الإنسانى وحده .

* * *

إننا إذا التفتنا إلى الحياة الباطنة ، ووضعنا مشكلة وجود الإنسان ومصيره على هذا النحو ، وجدنا أنفسنا ، أردنا أم لم نرد ، سائرين فى الطريق السلطانى ، طريق الميتافيزيقا ، أقصد تلك الميتافيزيقا الصحيحة التى تطالبنا بأن تؤدى وظيفتنا الإنسانية ، فنحاول أن نفهم كل ما نشاهده فى أنفسنا أو خارج أنفسنا ، وأن ننقد معارفنا ونبين قيمتها ، حتى نجد فى ذلك الفهم والنقد ما يكفل لأعمالنا هداية ورشاداً . وفى الحق أن كل هاجس من هواجسنا ، وكل خطرة من خطراتنا ، وكل عمل من أعمالنا ينطوى على وجهة نظر أو « موقف » من المواقف الميتافيزيقية ، كما يقول بعض الوجوديين : إنك إذا وقفت على شاطىء البحر ورأيت شخصاً يوشك أن يغرق فى الماء ، فأخذت تنظر إليه دون أن تصنع شيئاً ، فليس معنى هذا أنك وقفت منه موقفاً سلبياً فحسب ، بل معناه الأعمق أنك « اخترت » موقفاً معينا ، أو صممت على أن لا تكون فى جانبه . وفى الحق أن الحياة ـ كما يقول ديكارت ـ تدعونا دائماً إلى « الاختيار » و « التصميم » ولا تحتمل الإرجاء والتأجيل . والحق أن كل شىء ـ حتى فى مجال العلم والصناعة ـ يرجع إلى طهارة النفوس ومتانتها . فإذا استمرت تلك الطهارة وتلك المتانة فى اضمحلال وذبول ، شهدنا ، نحن أو من يجيئون بعدنا ، حضارتنا بأسرها وقد زهقت روحها وتدهورت إلى آلية

العادات الموروثة ، وربما استحالت علومنا كلها أدوات جهنمية تسخّر للإبادة والتدمير .

* * *

يلوح لنا إذن أن أولئك المسرفين فى الأعجاب بالعلم قد نسوا أن المعارف العلمية لا تكفى للحياة الإنسانية الصحيحة . وفاتهم أنّ التربية الحديثة ترى أن تنمية القوى الروحية فى الفرد أهم بكثير من تنمية قواه الذهنية ، لكى يصل إلى درجة « النضج » بمعناه الصحيح . ونضج الإنسان هو ذلك التطور الروحى الذى تمارسه النفوس الصافية فى حياتها ، فتشعر حينئذ بأنها متآزرة كل التآزر ، لا مع أهل الوطن الواحد فحسب ، بل مع جميـــع أفراد الإنسانية ، بصرف النظر عن اختلافهم فى اللغات والأديان والأجناس والأوطان .

ومتى تهيأ للأمم المختلفة أن تدرك هذا المعنى ، أمكنها أن تسير قدماً نحو الفكرة الجليلة التى دعا إليها «الرواقيون» فى العصر القديم ، وأذاعها « كانت » فى العصر الحديث ، وهى أننا جميعاً رغم اختلافنا فى الظاهر «مواطنون فى عالم واحد» . ولا شك أن الإنسانية أحوج ما تكون اليوم إلى أولئك الذين بلغوا مثل هذا النضج الروحى ، فتحرروا بتفكيرهم وشعورهم من قيود الزمان والمكان .

هؤلاء الأحرار الناضجون هم المفكرون الذين أطلق الناس عليهم اسم «الحكماء»، واختاروا لأنفسهم اسم «الفلاسفة» أى محبى الحكمة. وشتان بين مكانة الفلاسفة وقادة الفكر فى التاريخ وبين مكانة الملوك والسياسيين والفاتحين!

إن الاسكندر المقدونى، ذلك البطل الفاتح الذى مات بعد أن قلب الدول وغزا الأمصار وضم الشعوب، لم تعرف له الدنيا نظيراً فى العصر القديم. ولكن ماذا بقى اليوم من أعماله ومحاولاته؟ أما أرسطو مربى الإسكندر فقد ظل معلم الإنسانية أكثر من ألفى سنة. ولا زلنا نجد إلى يومنا هـذا من الشعراء والخطباء من يلتمسون عنده قواعد فنهم، كما نجد من السياسيين والأخلاقيين من يطلبون عنده أصول الحكم ومبادئ الأخلاق.

وأى سياسى فى التاريخ الحديث يمكن أن يقارن بالوزير الفرنسى ريشيليو، ذلك السياسى الموهوب الذى استطاع أن يقيم نفسه فى أوربا حاكماً بأمره يتصرف فى السلم والحرب كما يشاء، واستطاع أن يقضى على نظام الأرستقراطية الفرنسية، وأن يغلّب المذهب البروتستانتى، وأن يذلّ ملوك النمسا، وأن يرعى نهضة العلوم والآداب! أفنستطيع مع ذلك كله أن ننسب إليه أنه مهّد للمستقبل، مقدار ما مهّد له ذلك الفرنسى الآخر «ديكارت» الذى استطاع — إبّان حملة حربية من حملات الشتاء، فى حجرة دافئة

وفى عزلة عن لجب المدن والمعسكرات — أن يكتب صفحات خالدة أعلن فيها أن ماهية النفس هى الفكر ، وأنه لا ينبغى للمرء أن يقبل شيئاً قط على أنه حق ما لم يتبين له ببداهة العقل أنه كذلك ، وأن العقل أعدل الأشياء قسمة بين الناس وأن أنصباء الناس منه متساوية ؟ لقد أصبح « المقال فى المنهج » دستوراً للفكر الحر الجرىء ، وأضحى ديكارت أباً للثورة الإنسانية الكبرى .

* * *

إذا كنا الآن لا نتصور قيام حضارة صحيحة من غير كون للأفكار فيها المكان الأول ، فاننا لم نعد نعجب إذا عرفنا أن الكثيرين من « صانعى الأفكار » أى الفلاسفة قد استشهدوا فى سبيل ماصنعوا من أفكار . والتاريخ السياسى نفسه ينبئنا ببعض ما حاق بالكثيرين منهم من أجل ذلك . لقد حكم اليونانيون القدماء على « انكساغوراس » بالنفى المؤبد ، لأنه تجاسر فصرح بأن فوق آلهة اليونان روحا مستكفياً بذاته مدبراً لكل شىء . وحكمت محكمة الأثينيين على « سقراط » بأن يتجرع السم ، متهمة إياه بإفساد الشبيبة والمروق من الدين والعبث بقوانين البلاد ، لأنه أعلن الحرب على المتعالمين والمدعين والمهرجين . وافلاطون ألقى به فى السجن وأوشك أن يقضى حياته فى الأسر . و « أرسطو » اضطر إلى الهرب من أثينا لينجو بحياته من كيد حاسديه .

ولقد أهدر دم السهروردى فى حلب ، والحلاج فى بغداد ، ونكل بابن رشد فى الأندلس . وماذا نقول عن مصير أولئك المفكرين والمجددين الذين مهدوا لعصر النهضة فى أوربا ، أمثال « راموس » الذى قتل فى ليلة « سان برتلمى » ، و« فانينى » الذى أحرق فى تولوز ، و « جيوردانو برونو » الذى أحرق فى رومة ؟ لقد نهض أولئك وهؤلاء فى الشرق والغرب ، أمام بطش القوة وسلطان المادة ، فرفعوا لواء القيم الروحية ، وأدّوا للعقل ما ينبغى له من احترام ، وأيّدوا حقوق الضمير الأخلاقى ومطالبه . ولم يثنهم النفى والقتل والتنكيل عن المضىّ فى طريقهم ، ولا عاقهم عن مواصلة بحوثهم وأداء رسالتهم ؛ فكانوا حقاً شهداء على البطولة الرفيعة ، وممثلين لوثبة الروح وثبة قوية دافقة نحو الحقيقة ونحو الحرية ونحو الكرامة .

* * *

لكن من مفاخر عصرنا الحاضر أن صار المستنيرون ينظرون إلى الفلسفة على أنها « حارسة المدينة » على حد تعبير بعض الكتاب المعاصرين[1] وساد الاعتقاد بأنه لا يمكن أن تقوم فى الأمة ثقافة حقيقة إلا إذا كان نظر الصفوة المختارة من أبنائها متجهاً ، فيما

(١) E. Krakowski, „La Philosophie gardienne de la cite„ Paris 1948.

وراء المعارف والعلوم الخاصة ، إلى قوانين الفكر ومبادئ السلوك وإلا إذا كان تفكيرهم متصلا بحياة الإنسان العميقة ، فاحصاً عن معناها وقيمتها ومداها . ولعل من فضل ديكارت على الإنسانية المفكرة أن أصبح واضحاً للعيان أن المثل الأعلى للوجود الإنسانى هو تحقيق وعى الإنسان لذاته ولمكانه فى العالم ؛ بحيث يرد جميع آرائه إلى أفكار واضحة متميزة ، ويمتنع عن أن يقرر أو أن يعمل مالم يكن معتمداً على أسباب صحيحة مقبولة لديه ولدى الناس جميعاً ، وبحيث يتحرّى دائماً عن المسوّغ الأخير لمعارفه وأفعاله . وهذا المعنى الحديث من معانى النظر الفلسفى هو المعنى الذى ينبغى أن نحرص كل الحرص على إذاعته وتعميمه ، حتى يتيسّر للفلسفة أن تؤدى فى المجتمع رسالتها الجليلة . وإن من دواعى الاغتباط أن نلاحظ أن الناس قد أحسوا فى هذا العصر أكثر مما أحسوا فى أى عصر مضى بأن الفلسفة ، صديقة الحكمة ، يجب أن يكون لها فى المدينة مقامها المرموق : وإنها يجب أن تقول اليوم كلمتها فيما يقع بين الشعوب والطبقات من خصومات ومنازعات قد تقرر مصير الحضارة الإنسانية فى مستقبل الزمان .

* * *

وبعد فالفلاسفة كغيرهم من أفراد الإنسانية مائتون ولكن الفكر الفلسفى خالد لايموت . وليست « الفلسفة الخالدة »

Philosophia Perennis مذاهب « مغلقة » ولا أنحاء نظر ضيقة ، ترضى رغبة الإنسان المتطلع إلى المعرفة ، بل هى « طريق قويم فى الحياة » كما أرادها حكماء الرواقيين ، وهى « تأمل للحياة » كما أرادها سبينوزا ، وهى فوق هذا كله نغمة روحية تتردد فى جوانب الحياة الإنسانية كلها فتشيع فيها سلاما وتضفى عليها انسجاما. إنها سعى موصول يبذله الإنســـان الناضج الواعى لمجاوزة نفسه باطلاقها من أسر الأنانية ورق الشهوات ؛ إنها فى جوهرها عمل أخلاقى وفعل من أفعال المحبة الخالصة .

جامعة القاهرة
٢٤ مايو ١٩٥٣

عثمان أمين

البَاب الأول

الميتافيزيقا

مقدمة فى الميتافيزيقا ـ الميتافيزيقا عند أرسطو ـ الميتافيزيقا عند فلاسفة الإسلام ـ الميتافيزيقا عند « ديكارت » . موقف « كانت » من الميتافيزيقا ـ الميتافيزيقا و « الوضعيون » . الميتافيزيقا عند « برجسون » ـ أقسام الميتافيزيقا ـ الرد على الوضعيين ـ خاتمة فى مشروعية الميتافيزيقا وضرورتها .

مقدمة فى الميتافيزيقا :

الميتافيزيقا لفظ يونانى شـــاع استعماله بصيغته اليونانية فى اللغات الأوربية الحديثة ؛ ويرجع الاسم إلى مصنّف اسمه « أندرونيقوس » [1] قام بترتيب مؤلفات أرسطو وتصنيفها ، فلما وصل إلى أهم المؤلفات الأرسطية التى تتناول البحث فى الأمور العامة وتنظر فى الوجود مطلقاً ، وضعها بعد كتاب أرسطو فى « علم الطبيعة » ، وجعل عنوانها عبارة غير محددة معناها « ما بعد الطبيعة » (باليونانية : ميتا تافيزيقا : Métà tà Physikà) يعنى بذلك المؤلفات التى تلى « علم الطبيعة » فى ترتيب المؤلفات

---

(١) أندرونيقوس من أهل رودس ، مات حوالى سنة ٦٣ ق. م.

الأرسطية . فكان إطلاق هذا الاسم على ذلك النوع من البحث إطلاقاً عرضياً اعتباطيا ؛ أما الاسم الذى كان يطلقه أرسطو نفسه فليس هو الميتافيزيقا أو ما بعد الطبيعة ، بل هو « الفلسفة الأولى » (پروتى فيلوسوفيا) أو « الألهيات » أو « العلم الإلهى » (تيولوجيا) . وقد اشتهر اسم « ما بعد الطبيعة » بالتفسير الذى اصطلح به الفيلسوف الأندلسى ابن رشد ، ولدى بعض « المدرسيين » من أهل القرن الثالث عشر الميلادى .

ما الميتافيزيقا إذن ؟

إن من العسير تعريف الميتافيزيقا تعريفاً دقيقاً ؛ ولكن من الميسور أن نعطى فكرة عن معناها بذكر بعض المشكلات التى تبحث فيها : فإننا إذا اعتبرنا أن العلم لا يستطيع وحده أن يشبع رغبة الإنسان فى الاستطلاع والمعرفة ، وأن القضايا العلمية هى دائماً نسبية جزئية ، فقد اتضح أن طائفة كبيرة من المسائل العامة المجردة الغامضة التى تحتاج إلى أن تُدرس وإلى أن توجد لها حلول ، تظل « معلّقة » إن صح هذا القول[٢] ، لأن العلوم الخاصة قد تخلت عنها فلم تقطع فيها برأى . وهذه المسائل المعلقة هى موضوع البحث الميتافيزيقى : وهى تدور حول الوجود فى

---

(٢) قارن : وليم جيمس : « مدخل إلى الفلسفة » ، ترجمة فرنسية ، باريس سنة ١٩٢٦ ص ٣٧ .

جميع أنواعه وبأعم معانيه ، أو « الوجود بإطلاق » — كما يقول ابن رشد — [٣] وتتناول الطبيعة ، ومصير الموجودات ، وماهية الحق ، والمطلق ، والجوهر ، والعرض ، والواحد ، والكثرة ، والذات والغير ، والقوة والفعل، والمتقدم والمتأخر ،وما إلى ذلك.

الميتافيزيقا عند أرسطو :

وبناء على ما تقدم أمكن تعريف الميتافيزيقا تعريفاً واسعاً ، على نحو ما عرفها أرسطو حين قال إنها « النظر فى الموجود بما هو موجود » [٤] . وقد قال أرسطو : « بما هو موجود » للتفرقة بين الميتافيزيقا وبين العلوم الجزئية التى تنظر فى الموجود «بحال ما» كالعلم الرياضى الناظر فى الكمية مجردة من الهيولى ، والعلم الطبيعى الناظر فى الموجود المتغير . فقد لاحظ أرسطو أن كل علم إنما ينظر فى موضوع خاص هو نوع من أنواع الوجود : فالعلم الرياضى هو علم الكم ؛ وعلم الطبيعة هو « هذا النوع من الوجود الذى يحمل فى ذاته مبدأ حركته » ؛ والموجود من حيث يتبدى للحواس أو للوجدان النفسى إنما تنظر فيه العلوم الجزئية المختلفة ،

(٣) ابن رشد : « كتاب ما بعد الطبيعة » (ضمن « رسائل ابن رشد » طبع دائرة المعارف العثمانية بحيدر أباد الدكن سنة ١٩٤٧ ص ٤)

(٤) أرسطو : « مابعد الطبيعة » ص ١٠٠٥ ا ٢ (ترجمة فرنسية بقلم تريكو. باريس ١٩٣٣ ، الجزء الأول ص ١١٨) .

لا سيما العلوم التجريبية وعلم النفس . أما الفلسفة الأولى فتريد أن تجاوز هذا النظر الجزئي ، لتصـــل إلى الموجود من حيث هو موجود ، وإلى الموجود المطلق (٥) .

وبهذا المعنى قال ابن رشد إن مابعد الطبيعة علم غرضه « النظر في الموجود بما هو موجود ، وفي جميع أنواعه ، إلى أن ينتهي إلى موضوعات الصنائع الجزئية ، وفي اللواحق الذاتية له ، وتوفية (اقرأ : وترقية) جميع ذلك إلى أسبابه الأول ، وهي الأمور المفارقة» (٦) (أي الأمور الروحية) .

وقد عرّف أرسطو الميتافيزيقا أيضا بأنها « النظر في العلل الأولى وفي المبادىء الأولى » (٧) : العلم يفسر الظواهر بظواهر أخرى، أي بعلل ثانية . أما الميتافيزيقا فتريد أن تنفذ في معرفة « العلل » إلى أبعد مما تنفذ العلوم الأخرى ؛ إنها تسعى إلى بلوغ العلة « الأولى » أو العلل الأولى ، أي العلل المستكفية بذاتها والتي ليست معلولات لعلل أخرى. وكذلك المبدأ « الأول » أو المبادىء «الأولى» ، أي المبادىء التي يعتمد عليها غيرها ومنها تُستمد جميع

(٥) أرسطو : « ما بعد الطبيعة » ص ١٠٢٥ ب ٧ (ترجمة فرنسية جـ ١ ص ٢٢٤) .

(٦) ابن رشد: « كتاب مابعد الطبيعة » (طبع دائرة المعارف العثمانية ص ٤) .

(٧) أرسطو : « مابعد الطبيعة » ص ٩٨٢ ب ٩ (ترجمة فرنسية جـ ١ ص ٨) .

القضايا الأخرى : وهى « الله » عند بعض الفلاسفة ، أو « المادة » عند الماديين .

تلك نظرة أرسطو إلى الفلسفة الأولى ؛ وهى أساس للنظرة التقليدية إلى الميتافيزيقا .

الفلسفة هى العلم الكلى الذى « ينظر فى الشىء العام لجميع الموجودات » فتتناول حينئذ موضوعا يجاوز العالم الجسمانى أو العالم الطبيعى المحسوس . وفى استطاعة الفلسفة ، بل من الواجب عليها ، أن ترتفع إلى ما هو أعلى من للعالم الطبيعى المحسوس . ولما كان موضوعها هو وجود الأشياء على العموم ، فقد وجب عليها أن تدرس هذا الموجود ، لا من حيث هو جسمانى محسوس أو متحرك ، بل من حيث هو موجود ؛ وبعبارة أخرى يجب أن تدرس الموجود على جهة الشمول والإطلاق ، وعلى نحو ما يمكن أن يكون ، لا فى الأشياء المحسوسة فحسب ، بل وفى الأشياء الموجودة من غير أن تكون جسمانية أو حسية أو متحركة ، أى فى الأشياء الروحية الخالصة : وهذا هو موضوع « الفلسفة الأولى » أو الميتافيزيقا عند أرسطو (٨) .

(٨) انظر تفصيل ذلك فى : يوسف كرم : « تاريخ الفلسفة اليونانية » ، الطبعة الثانية سنة ١٩٤٦ ص ١٦٨ وما بعدها ؛ ثم فى كتاب الفارابى : « الإبانة عن غرض أرسطوطاليس فى كتاب مابعد الطبيعة » (ضمن : الفارابى : « كتاب المجموع » القاهرة ١٩٠٧ ص ٤٠ وما بعدها) .

الميتافيزيقا عند فلاسفة الإسلام :

وقد أطلق الكندى على الميتافيزيقا اسم « الفلسفة الأولى » وهو الاسم الذى استعمله أرسطو كما ذكرنا . ولكن الكندى جعل موضوعها « علم الحق الأول » ، فقال : « وأشرف الفلسفة وأعلاها مرتبة الفلسفة الأولى ، أعنى علم الحق الأول ، الذى هو علة كل حق . ولذلك يجب أن يكون الفيلسوف التام الأشرف هو المرء المحيط بهذا العلم الأشرف ، لأن علم العلة أشرف من علم المعلول » [٩] . وقد سماها الكندى أيضا « علم الربوبية » ، إذ قال كما روى ابن نباته : « علوم الفلسفة ثلاثة : فأولها العلم الرياضى فى التعليم، وهو أوسطها فى الطبع ، والثانى علم الطبيعيات ، وهو أسفلها فى الطبع ، والثالث علم الربوبية ، وهو أعلاها فى الطبع » [١٠] .

ولعل نظرة الكندى هذه هى الأصل فيما جرى عليه الفارابى وابن سينا وغيرهما من فلاسفة الإسلام من تسمية الميتافيزيقا باسم « العلم الإلهى » . قال الفارابى : « والعلم الإلهى ينقسم إلى ثلاثة أجزاء : أحدها يُفحص فيه عن الموجودات والأشياء التى تعرض لها بما هى موجودات . والثانى يُفحص فيه عن مبادىء البراهين

(٩) الكندى : «رسالة إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى» . (طبع أحمد فؤاد الأهوانى سنة ١٩٤٨ . ص ٧٨) .

(١٠) ابن نباته : « سرح العيون » ص ١٢٥ .

فى العلوم النظرية الجزئية ، وهى التى ينفرد كل علم منها بالنظر فى موجود خاص ، مثل المنطق والهندسة والعدد وباقى العلوم الجزئية الأخرى التى تشاكل هذه العلوم ... والجزء الثالث يفحص فيه عن الموجودات التى ليست بأجسام ولا فى أجسام » (١١) .

وقد عرّف ابن سينا الميتافيزيقا بأنها « العلم الكلى ، وهو العلم الإلهى ، والعلم الناظر فيما وراء الطبيعة . وموضوعه الموجود المطلق . والمطلوب فيه المبادىء العامة واللواحق العامة » (١٢) .

والجرجانى يعرف العلم الإلهى بأنه « علم باحث عن أحوال الموجودات التى لاتفتقر فى وجودها إلى المادة » (١٣) .

وظاهر مما تقدم أن تعريفات فلاسفة الاسلام للميتافيزيقا أو الفلسفة الأولى لم تخرج فى جملتها عن التعريفات المشهورة التى ذكرناها لأرسطو ، وإن كان ابن سينا قد تميز بتعريف لايخلو من خلط وتكرار لامعنى له ، حين ذكر فى موضع آخر أن موضوع الفلسفة الأولى هو « الموجود المطلق بما هو موجود مطلق » (١٤) .

---

(١١) الفارابى : « إحصاء العلوم » (طبع عثمان أمين ، الطبعة الثانية سنة ١٩٤٩ ص ٩٩) .

(١٢) ابن سينا : « النجاة » ص ١٥٨ .

(١٣) الجرجانى : « التعريفات » ص ١٠٤ .

(١٤) ابن سينا : « النجاة » سنة ١٩١٣ ص ١١٤ .

الميتافيزيقا عند ديكارت :

أراد ديكارت أن يرفع الفلسفة — التي هي عنده دراسة الحكمة — إلى مقام حكمة بشرية ، بمعنى أنها حكمة ليست مبثوثة فينا بوحي خارق للطبيعة ، مجاوز للنور البشرى ، وأنها ليست عفوية خالية من الروية ، وإنما هي حكمة قائمة على مبادىء مكتسبة بالتأمل والنظر ، فهي حكمة الإنسان من حيث هو إنسان .

ولقد صرح ديكارت فى مقدمة الترجمة الفرنسية لكتاب « مبادىء الفلسفة » بأن الفلسفة واحدة غير مجزأة ، ولكنها تنقسم لسهولة التعليم أقساماً عدة : « القسم الأول الميتافيزيقا ، وهى تشمل مبادىء المعرفة التى من بينها تفسير أهم صفات الله ، وروحانية نفوسنا ، وجميع المعانى الواضحة البسيطة التى نجدها فينا ؛ والثانى الفيزيقا ، ويُنظر فيها على العموم ، بعد إيجاد المبادىء الصحيحة للأشياء المادية ، كيف نشأ الكون كله ، ثم على الخصوص ما طبيعة هذه الأرض وجميع الأجسام التى توجد عليها ، كالهواء والماء والنار والمغناطيس . وبعد ذلك نحتاج إلى أن نفحص أيضاً على الخصوص عن طبيعة النبات ، وطبيعة الحيوان ، وبالأخص عن طبيعة الإنسان ، لكى نستطيع بعد ذلك أن

تجد العلوم الأخرى التي فيها منفعة له » . فالفلسفة عند ديكارت إنما تبدأ بالميتافيزيقا أى بالفلسفة الأولى . والميتافيزيقا عنده بمثابة الأصل فى العلوم الفلسفية . وقد عبر الفيلسوف عن ذلك بتشبيه مشهور ، فقال : « الفلسفة كشجرة جذورها الميتافيزيقا وجذعها الفيزيقا ، والفروع التي تنبثق من ذلك الجذع هي سائر العلوم الأخرى التي مرجعها إلى ثلاثة علوم رئيسية ، هي الطب والميكانيكا والأخلاق ، وأقصد الأخلاق الأرفع والأكمل ، تلك التي تفترض إحاطة تامة بالعلوم الأخرى ، ولذلك كانت هي أقصى مرتبة من مراتب الحكمة » (١٥) .

ومن المحقق أن ديكارت إذ جعل الميتافيزيقا مدخلا إلى الفيزيقا وإلى غيرها من العلوم ، وجعل منها الجزء الأول لا الأخير والبداية لا النهاية ، والأساس لا القمة فى الفلسفة ، قد أحدث انقلاباً له شأن كبير فى تاريخ المعرفة البشرية : فلم تعد الفلسفة عبارة عن الارتفاع من العالم المحسوس إلى العالم المعقول ، ومن عالم الشهادة إلى عالم الغيب ، ومن الدنيا إلى الله ، كما كان شأنها عند المدرسيين ، وإنما أصبحت الفلسفة عند ديكارت عبارة عن تفسير الكون بواسطة المبادىء الأولى والأصول العامة التي

(١٥) ديكارت : « مبادىء الفلسفة » ، المقدمة (طبع باريس ٢٠ـ٢١)

تكفلها لنا الميتافيزيقا . ودعامة الفلسفة عنده هى الفكر المدرك لذاته والذى هو فى ذاته مدرك الموجود الكامل أى الله ، منبع كل وجود والضامن لكل حقيقة [١٦] .

ومعنى هذا أننا إذا وضعنا الميتافيزيقا استطعنا أن نستنبط منها سائر ما عداها : « ورأيت أن وجود هذا الفكر هو المبدأ الأول ، واستنبطت منه المبادىء التالية : أن هنالك إلهاً هو خالق كل ما فى العالم ، ولما كان هو مصدر كل حقيقة ، فإنه لم يخلق أذهاننا بحيث تكون عرضة للخطأ فيما تقرر من أحكام على الأشياء التى تتصورها تصورها واضحاً جداً ومتميزاً جداً . تلك هى المبادىء التى اصطنعتها فى الأشياء اللامادية أو الميتافيزيقية ومنها استنبطت بتمام الوضوح مبادىء الأشياء الجسمانية أو الفيزيقية » .

قد كان المدرسيون يعرفون الميتافيزيقا بما عرفها به أرسطو حين قال إنها « العلم بالموجود بما هو موجود » أى أنها العلم بالخصائص الجوهرية للوجود ، ولكن هذا التصور المدرسى للميتافيزيقا لايقبله ديكارت . إن المشكلة الكبرى عنده هى أن

(١٦) راجع : عثمان أمين : « ديكارت » ، الطبعة الثانية ، سنة ١٩٤٦ ص ٢٤١ بعـ .

نتبين متى يسوغ لنا إثبات الوجود، وبعبارة أخرى إن الميتافيزيقا الديكارتية إنما تهتم بالذات التى تعرف والتى تقرر الوجود أكثر مما تهتم بالموضوع الذى يمكن أن يُعرف أو يكون موجودا .

وما دام ديكارت لايستطيع أن يحـــدد الميتافيزيقا من جهة الموضوعات التى تتناولها ، فلا بد له من أن يميزها بعلامة ذاتية تحمل طابع « الذات العارفة » . وإذا كان الأمر كذلك فالميتافيزيقا عنده هى أشد العلوم يقيناً ، والذى يضفى على الميتافيزيقا يقينها ليس هو طبيعة موضوعها ، بل الطريق الذى يسلكه الذهن فى طلبها .

فالميتافيزيقا عند ديكارت علم دقيق يمكن إثبات قضاياه بيقين شبيه باليقين الرياضى : « ليس فى الميتافيزيقا شىء إلا أعتقد أنه واضح كل الوضوح للنور الفطرى ، ويمكن أن يبرهن عليه برهنة دقيقة »[١٧] بل إن البراهين الميتافيزيقية أكثر يقيناً من البراهين الرياضية ؛ لأن الميتافيزيقا من بين العلوم الإنسانية الخالصة أكثرها إمكانا للبرهنة العقلية : فوجود الله وطبيعة الذهن والمادة يمكن إثباتها ببراهين هى غاية فى الدقة والوثوق . ويضاف إلى هذا أن الميتافيزيقا يمكن أن يتعقلها جميع من يهتمون ببراهينها

(١٧) « مؤلفات ديكارت » ، طبع أدام وتانرى ، م ٣ ص ٢٨٤ .

اهتماماً كافياً ، وينظرون فى أدلتها ، بأذهان قد تجردت عن الحواس ،[١٨] .

ولما كانت الميتافيزيقا الديكارتية تسيطر عليها مشكلة الوصول إلى اليقين ، فهى ليست نظرية فى وجود النفس والله والعالم فحسب ، إنما هى إعداد للمعرفة ، وللمعرفة العلمية على وجه الخصوص[١٩] .

موقف كانت من الميتافيزيقا :

منذ ظهور « كانت » على مسرح الفلسفة حددت الميتافيزيقا مشكلة جديدة هى البحث فى قيمة المعرفة الإنسانية وفى حدودها ومداها ، وفى العلاقات بين « الذات » المفكرة و « الموضوع » الخارجى ، وبين الفكر والوجود . ومسألة المسائل الميتافيزيقية فى عصرنا هذا هى كيف يتم الانتقال من الذات إلى الموضوع ، وكيف يتيسر للفكر أن يلتئم مع الواقع . إن أحداً لاينازع اليوم فيما لتلك المسألة من شأن خطير. ومع ذلك فإن الميتافيزيقيين من القدماء والمحدثين إلى أيام « كانت » لم يخطر لهم على العموم أن

---

(١٨) « مؤلفات ديكارت » ، طبع أ ـ ت . م ١ ص ٣٥١ .

(١٩) راجع تقديمنا لترجمتنا العربية لكتاب « التأملات فى الفلسفة الأولى » لديكارت ، القاهرة ١٩٥١ ص ١٣ م .

يجعلوا لها من نظرهم المقام اللائق بها : والسبب في هذا أن أولئك الميتافيزيقيين كانوا « قطعيين » (دُجماطيقيين) أى أنهم كانوا يعتقدون اعتقاداً لا يستند على تمحيص ودليل بأن العقل الإنسانى « مجانس للوجود » إذا صح هذا التعبير ؛ وكانوا يقطعون بأن الذهن مجعول للحقيقة ، وأنه على يقين من بلوغها بشروط يحددها المنطق . ولذلك اقتصرت نظرية المعرفة عندهم على نقض دعاوى الشكاك الذين ذهبوا إلى أن العقل عاجز عن إقامة أمر ثابت ، وعاجز عن الإتيان بقضية إيجابية لا تنقضها قضية أخرى .

لكن مجىء « كانت » غير وجه الأمور : فقد استعاض فى الميتافيزيقا عن المنهج « القطعى » (الدجماطيقى) بالمنهج « النقدى » ، وصرح الفيلسوف ، خلافاً لمن سبقوه من « قطعيين » وشكاك [٢٠] ، بأن العقل — على فرض قدرته على إقامة معرفة متسقة من حيث المنطق — لا يستطيع أن يعطينا عن طبيعة الأشياء ذاتها إلا نظرات واهمة ، وأن ملاءمة العقل للوجود ، تلك الملاءمة التى سلم بها الفلاسفة حتى ذلك الحين من غير مناقشة ،

---

(٢٠) مع استثناء « هيوم » الذى أيقظ « كانت » من سباته الدجماطيقى ، باعتراف « كانت » نفسه (كانت : « التمهيدات لكل ميتافيزيقا مستقبلة تريد أن تكون علما » ترجمة فرنسية بقلم جبلان ، باريس ١٩٣٠ ص ١٣) .

إنما هى افتراض لا مسوّغ له ؛ بل هى خطأ بيّن صريح .

وبهذا الموقف أخذت مشكلة المعرفة عند « كانت » صفة المشكلة الممهدة لكل ميتافيزيقا ، ومنذ ذلك الحين أصبح موضوع الميتافيزيقا كما يقول الفيلسوف نفسه هو «تحديد مجال العقل الخالص ، ورسم حدوده على جهة الاستيعاب ، وطبقاً لمبادىء كلية شاملة . وهذا ما تحتاج الميتافيزيقا إليه ، لكى تشيّد بناءها وفقاً لمنهج يمكن الاطمئنان إليه »[٢١] .

بهذا وضع « كانت » مسألة قيمة المعرفة والمشكلة النقدية بأسرها : فالفيلسوف قبل أن ينظر نظراً ميتافيزيقياً فى النفس وفى العالم وفى الله . وفيما إذا كان الوجود الصحيح للأشياء سهل المنال ، لابد له فى نظر « كانت » أن يبحث أولا هل الميتافيزيقا نفسها ممكنة أم أنها حديث خرافة ساقه الوهم . وهذا البحث نفسه ، وبعبارة أخرى نقد المعرفة ، هو المدخل أو « التمهيد » اللازم لكل ميتافيزيقا تريد أن تكون علماً جديراً بهذا الاسم .

وإذن فمن الخطأ البيّن أن يُظن أن كانت شرع فى هدم كل ميتافيزيقا أيا كان نوعها . وكيف يصح ذلك الظن مع أن كانت

---

(٢١) كانت : « التمهيدات لكل ميتافيزيقا مستقبلة تريد أن تكون علماً » (ترجمة فرنسية بقلم جيلان ، باريس ١٦٣٠ ص ١٤) .

نفسه قد كتب سنة ١٧٩١ يقول : « إن الفلسفة الترنسندنتالية التي هي نقد العقل الخالص ، غايتها إقامة ميتافيزيقا ، تكون غايتها بدورها — وهي الغاية القصوى للعقل الخالص — أن ترفع هذه الملكة من حدود الأمور الحسية إلى مجال أمور مافوق الحس »[٢٢] وصرح أيضا في كتاب « المنطق » المنشور سنة ١٨٠٠ بأن « الميتافيزيقا هي الفلسفة الحقيقية ، هي الفلسفة عينها »[٢٣] وأشار في تصديره للطبعة الأولى لكتاب « نقد العقل الخالص » إلى أنه ويأمل أن يُخرج للناس مذهباً كاملا في العقل النظرى الخالص ، وأن ينشره بعنوان «ميتافيزيقا الطبيعة»[٢٤](والطبيعة في الاصطلاح الكانتي معناها «كل ماهو موجود »).

وإذن فلا محل لمثل تلك الظنون عن موقف كانت من الميتافيزيقا: فمن الحقائق التي تثب أمام الأبصار أن كانت نفسه قد نهض للعمل على « إحياء الميتافيزيقا وبعثها بعثاً جديداً على نحو مبتكر لم يُسبق إليه » ورأى أن ذلك العمل « شيء لا مناص من وقوعه على

(٢٢) رويسن : « كانت » ، الطبعة الثالثة ، باريس سنة ١٩٢٩ ص ١٦٢

(٢٣) كانت : « المنطق » ترجمة فرنسية (بقلم تيسو ، ص ٤٠ ، وترجمة انجليزية بقلم أبوت ، ص ٢٣) .

(٢٤) كانت : « نقد العقل الخالص » (ترجمة انجليزية بقلم نورمان كمب سمث سنة ١٩٣٣ ص ١٤ ؛ وترجمة فرنسية بقلم بارنى ، حـ ١ ص ١٣) .

الرغم من العوائق التى يمكن أن تقام فى سبيله فترة من الزمان » ، وأن « طلب الميتافيزيقا لا ينقطع أبداً : لأن مصالح العقل الإنسانى الشامل قد ارتبطت بها ارتباطاً وثيق العرى » [٢٥]. وأكثر من هذا إن كانت نفسه شرع يشيد ميتافيزيقا ، بل « ميتافيزيقا مزدوجة» كما قال بوترو [٢٦] : فإن « التمهيدات لكل ميتافيزيقا مستقبلة تريد أن تكون علما » هو العنوان الذى اختاره لمؤلف كتبه فى الفترة بين الطبعتين الأولى والثانية لكتاب « نقد العقل الخالص » . وقد عرفنا أنه وضع أساس « ميتافيزيقا الطبيعة » ، أعنى البحث عن العناصر «الأولية» المتضمنة فى معرفة الظواهر من حيث هى كذلك . ثم شيد ميتافيزيقا «أخرى» وهى «ميتافيزيقا الأخلاق والعادات[٢٧]» ميتافيزيقا العمل ، أو نظام الشروط الأولية للتصرفات الأخلاقية .

لم يُرد كانت إذن هدم الميتافيزيقا على الإطلاق ، بل أراد هدم الميتافيزيقا التقليدية ، أى الميتافيزيقا « القطعية » (الدجماطيقية) التى سادت فى رأيه بلا منازع ، وقصده من ذلك أن يقيم محلها ميتافيزيقا جديدة ، ميتافيزيقا نقدية .

(٢٥) كانت : « التمهيدات لكل ميتافيزيقا .. » ترجمة جيلان ، ص ٩ .

(٢٦) بوترو : « فلسفة كانت » ، باريس سنة ١٩٢٦ ، ص ١٣٤ .

(٢٧) راجع : كانت : « أسس ميتافيزيقا الأخلاق والعادات » (ترجمة فرنسية بقلم دلبوس ، وترجمة انجليزية بقلم بيتون) .

والميتافيزيقا « القطعية » فى صميمها ميتافيزيقا « متعالية » تتخطى كل تجربة : وكأننا فى نظر كانت ، نسكن جزيرة محاطة من جميع جهاتها بمحيط شاسع لا حدود له وتعوزنا فيه المعالم والشارات لهداية الطريق . والميتافيزيقا تسبح فى هذا المحيط مدعية أنها ماضية فى طريقها [٢٨] !

وهذه الميتافيزيقا القطعية التى أراد كانت أن يبين تهافتها ، هى فى نظره مجموعة من البراهين تريد أن تتخطى الحس إلى ما فوق الحس ، وان ننتقل من الذات إلى الموضوع ، ومن شىء إلى آخر يختلف عنه فى طبيعته كل الاختلاف : وهذا ما بسطه فى باب « الجدل الترنسندنتالى ، محاولا أن يبين حدود الميتافيزيقا الصحيحة كما توجد بالفعل فى الذهن الإنسانى .

إن « نقد العقل الخالص » عند كانت قد حدّد مقدماً مجال الميتافيزيقا . وبهذا الصدد اشتغل النقد بعمليات ثلاث متعاقبة :

١ — الأولى نظرية العلم ، التى تثبت الطبيعة « الظاهرية » (Phénoménale) للعالم الفيزيقى ، ومن ثم تهدم الدعوى المادية التى تريد أن تجعل الأجسام « أشياء فى ذاتها » ، وتقيم مكانها المثالية « الترنسندنتالية » أى المثالية « الأولية الجوّانية » .

(٢٨) بوترو : « فلسفة كانت » ، ص ١٣٥

٢ ــ الثانية هى القضاء على الميتافيزيقا « القطعية » أو الميتافيزيقا « المتعالية » التى تريد عبثاً أن تنقل « الفهم » إلى مجال الأشياء التى فوق الحس .

٣ ــ الثالثة تنكر على العقل « النظرى » مايزعمه من القدرة على بلوغ المطلق ، ولكنها تسلم مع ذلك بأن فيه ميلا شديداً إلى أن يتصور « أولياً » (على جهة الشمول والضرورة وبمعزل عن التجربة) وحدة الواقع فى نظام وكل ، وميلا إلى أن يبنى عالماً وراء العالم الحسى . ولكن يبقى مفهوماً أن ذلك البناء ليس له إلا قيمة مثالية : فالله والنفس لا يمكن بحال أن يعتبرا « أشياء » أو « موضوعات » يستطيع الفهم أن يدركها كما يدرك الموضوعات الطبيعية . وإذ بينا هــذه القيود أو التحفظات فلاشيء يمنع العقل من أن يتصور عالماً معقولاً : فليس العقل كالفهم محدداً فى استعماله بالحساسية بل يحدد « الحساسية » ولا يتحدد بها .

فموضوع الميتافيزيقا ومنهجها عند كانت هو أن تبنى ــ بالعقل ــ عالماً مثالياً ، يكون أشبه بامتداد للعالم الطبيعى (الظاهرى) امتداداً لا نهاية له ، ولكنها تمنع الفهم من أن يحكم على القيمة الموضوعية لهذا البناء (٢٩) .

(٢٩) رويسن : « كانت » ص ١٦٥

والخلاصة أن كانت جعل النقد ، باعتباره بياناً لمجال العقل الخالص وحدوده ، بمثابة المدخل إلى الميتافيزيقا . وهو قد صرح بأنه أقام ميتافيزيقا نهائية ، كما أن أرسطو قد أقام المنطق علماً تاماً دفعة واحدة . وبما أن المنطق ليس علماً بالمعنى الدقيق ، بل مدخلا إلى العلم ، فالميتافيزيقا — مفسرة على نحو ما ذكرنا — هى من بين العلوم جميعاً ، العلم الوحيد الذى يستطيع مباشرة أن يبلغ هذه الدرجة المنشودة من التمام (٣٠) .

وكيف لا والميتافيزيقا تقضى بها نفس طبيعة العقل ؟ انها موجودة « باعتبارها استعداداً طبيعياً » (Naturanlage) . وإذن فمسائلها ليست متكلفة مفتعلة :

« وإن الميتافيزيقا ، باعتبارها استعداداً طبيعياً ، موجودة ثابتة : لأن الفكر الإنسانى يسير قدما . . . ، تسوقه حاجة داخلية نحو أسئلة لا يجيب عنها استعمال العقل استعمالا تجريبياً ولا تجيب عنها مبادىء مستمدة من ذلك الاستعمال . وإذن فقد وُجد دائماً ، وسيظل يوجد دائماً - لدى الناس جميعاً ومتى نضجت عقولهم وتهيأت للنظر والتأمل - نوع من الميتافيزيقا » (٣١) .

---

(٣٠) نورمان كمب سمث : « شرح لكتاب نقد العقل الخالص لكانت » الطبعة الثانية ، سنة ١٩٣٠ ص ١٠

(٣١) المصدر السابق ، ص ١٢ — ١٣ .

على أن « كانت » كان حريصاً مع هذا كله على أن يميز بين ضربين من الميتافيزيقا : الضرب الأول هو الميتافيزيقا « البائنة » أو « البرّانية » أو « المتعالية » (transcendante) وهى الميتافيزيقا التقليدية « القطعية » التى تقيم بناءها كله خارج التجربة وبمعزل عنها. والثانى هو الميتافيزيقيا « الترنسندنتالية » (transcendentale) أو « الجوّانية » أو « الباطنة » أو « الكامنة » (Immanente) [٣٢] ، وهى الميتافيزيقا الكائنة التى تحدد العناصر « الأولية » التى هى عماد التجربة وشرط ضرورى لها ، والتى هى بالتالى « كامنة » أو « مباطنة » للتجربة ، ولا يمكن أن تكون متعالية عليها ولا مجاوزة لها .

ونتيجة الفحص النقدى كله هو إثبات استحالة كل ميتافيزيقا « بائنة » أو « برّانية » أو « متعالية » وبيان مشروعية بل ضرورة الميتافيزيقا « الترنسندنتالية » أى الميتافيزيقا « الباطنة » أو « الكامنة » أو « الجوانية » [٣٣] .

---

(٣٢) كانت : « التمهيدات لكل ميتافيزيقا مستقبلة . . » (ترجمة جبلان ، ص ١٧٠ بالهامش وترجمة كاروس هامش ص ١٥٠) .

(٣٣) نورمان كمب سمت : « شرح لكتاب نقد العقل الخالص لكانت » الصفحات ٢٦ ـ ٢٧ ؛ ٦٦ ـ ٧٠ ؛ ٢٤٤ ـ ٢٤٥ ؛ ٢٥٧ ـ ٢٥٨ .

الميتافيزيقا و « الوضعيون » :

يعتقد كثير من العلماء وفريق من الفلاسفة الوضعيين أن العلم كاف لاشباع حاجة الذهن البشرى إلى المعرفة وأنه ليس علينا أن نلتمس وراءه شيئاً . ولكن المذهب الوضعى فى صميمه مذهب يزعم الاستغناء عن كل ميتافيزيقا ، ويرى أن الموجود — كما قال لابلاس عن الله — هو افتراض من الافتراضات التى لا غناء فيها .

ولقد تعرض لتلك المشكلة « أوجست كونت » فى كتابه « دروس فى الفلسفة الوضعية » (١٨٣٠ — ١٨٤٢) ، وحلها حلا سلبياً ، فقال :

إن الإنســـانية تمر فى حياتها الفكرية بأطوار ثلاثة : « الطور اللاهوتى » الذى هو بداية الإدراك الإنسانى : وفيه يميل الإنسان إلى تفسير كل شىء بفعل فاعل يعلو على الطبيعة ويؤثر أثراً تعسفيا مباشرا أو بواسطة . ثم يلى هذا الطور « الطور الميتافيزيقى » : وفيه يفسر الإنسان الكون ، مستعيضاً عن الأشخاص الخارقة للطبيعة بقوى أو كائنات مجردة أشبه بالطلاسم . . . ويقول « كونت » إن هذا الطور ليس إلا طور انتقال يتلوه طور ثالث هو طور النضج العقلى ، ويسميه « الطور الوضعى » وهو المرحلة الحاسمة الثابتة من مراحل الذهن الإنسانى ،

ويستعيض الإنسان فيها عن المطلب البعيد المنال ، مطلب العلل والغايات ، بدراسة الظواهر وأحوال وجودها وقوانين ارتباطها.

فالطور الميتافيزيقى — فى نظر « أوجست كونت » — ليس إلا مرحلة من مراحل الفكر قد جاوزتها الإنسانية اليوم ، وهى عبارة عن الاستعاضة عن الخيال بالتجريد ، وعن الوسائط الخارقة للطبيعة - وهى الوسائط التى كان الفكر الدينى يفسر بها الكون - بالطلاسم أو المجردات المشخصة ، مثل « الفضائل الخفية » و « القوى الحيوية » و « الصور الجوهرية » وما إلى ذلك ...

والميتافيزيقى — فى نظره — كاللاهوتى رجل يزعم النفاذ إلى « كنه الموجودات وإلى العلل الأولى وإلى العلل الغائية لجميع الأشياء التى تسترعى انتباهه » : ويريد الميتافيزيقى بالإجمال الوصول إلى « المعارف المطلقة » ؛ لكن « الطور الوضعى » وحده هو الطور الذى يتبين فيه الذهن البشرى استحالة الحصول على مثل تلك المعارف ، فيتخلى عن البحث عن أصل العالم وغايته وعن معرفة ماهيات الأشياء وعللها ومصائرها (٣٤).

ويحاول « كونت » أن يقضى على تلك الأنظار كلها بالانزواء فى مجال العاطفة والعقيدة والهوى ، ويعلن أن كل بحث فيما خلا

(٣٤) أوجست كونت: « دروس فى الفلسفة الوضعية » ، الدرس الأول .

القوانين — يعنى العلاقات الثابتة بين الظواهر — « بحث بعيد المنال ولا معنى له » ، وينتهى بوضع قاعدة يقرر فيها أن « كل قضية لا يمكن ردها إلى مجرد الإدلاء بواقعة من الوقائع هى قضية ليس لها معنى ولا محصل مفهوم »[٣٥] وإذن فموضوع الميتافيزيقا فى نظر «اوجست كونت » هو البحث عما لا يمكن معرفته ، أو كما يقول « ليتريه » - أكبر تلامذة كونت - هو محيط يرتطم بشاطئنا ولا نملك له مركبا ولا شراعا »[٣٦] .

الميتافيزيقا عند « برجسون » :

لهنرى برجسون مقال عنوانه « المدخل إلى الميتافيزيقا » نشره فى عصر كان فيه المذهب الكانتى النقدى والمذهب القطعى عند أتباع كانت مسلّمين على العموم باعتبارهما نقطة بداية للبحث الفلسفىّ إن لم يكونا مسلّمين باعتبارهما نتيجة لذلك البحث .

وقد استهل « برجسون » مقاله هذا بقوله :

« إذا قارنا التعريفات المختلفة للميتافيزيقا بعضها ببعض والمفاهيم المختلفة للمطلق بعضها ببعض أيضاً ، تبينا أن الفلاسفة على الرغم

(٣٥) نفس المصدر ، الدرس الثامن والخمسون ؛ نفس المؤلف : « مقال عن الروح الوضعية » فقرة ١٢ .

(٣٦) ليتريه : « تقديم تلميذ للطبعة الثانية من كتاب الدروس » .

من ظاهر اختلافهم متفقون على التفرقة بين طريقين للمعرفة مختلفتين جداً : الأول عبارة عن الاحاطة بالمطلوب ، والثانى عبارة عن النفاذ إلى صميمه . والأول يختلف باختلاف وجهات نظرنا ، وباختلاف ما نعبر به من الرموز ؛ والثانى لا يُدرك من أى وجهة ولا يعتمد على أى رمز . والمعرفة الأولى يقال عنها إنها تقف عند « النسبى » والثانية يقال عنها ، حيث تكون ممكنة ، إنها تصل إلى « المطلق » . . . » (٣٧) .

إذن فبرجسون يرى أن هنالك طريقتين مختلفتين لمعرفة شيء من الأشياء : الطريقة الأولى بالدوران حول ذلك الشيء ، والثانية بالدخول فيه وتقمص شخصيته ، إن صح هذا القول .

والطريقة الأولى هى الطريقة التى جرى عليها العلم . والثانية هى طريقـــة الميتافيزيقا . وكلتا الطريقتين عنـد برجسون سائغة مشروعة . والمعرفة التى يمدنا العلم بها عن الأشياء تتوقف على وجهة النظر أو « الموقف » الذى يتخذه الإنسان ، وعلى الرموز التى يعبر بها : فهى معرفة « نسبية » ؛ وأما المعرفة الميتافيزيقية فتسعى إلى التخلص من كل رمز ومجاوزة كل وجهة نظر خاصة ، وتسعى إلى تخطى تصوراتنا نفسها للوصول بوجه ما إلى « المطلق » .

---

(٣٧) برجسون : « الفكر والمتحرك » ، باريس سنة ١٩٣٤ ص ٢٠١ .

والميتافيزيقا تريد أن تسلمنا ، من الداخل ، الحقيقة التى يقدم العلم إلينا من الخارج ، وجوهها المتجزئة المتفرقة . والفرق بين العلم والميتافيزيقا كالفرق بين حركة مقدرة أو محسوبة ، وحركة قد تمت ، وكالفرق بين سلسلة من الصور الفوتوغرافية لمدنية أو لشخص ما ، وبين معرفة تلك المدنية ومعرفة دخيلة ذلك الشخص .

ويضرب « برجسون » مثلا شخصاً من أشخاص قصة تقص علىّ أخباره ونوادره : يستطيع القصصى أن يفيض فى بيان صفات البطل ، وأن يجعله يتكلم ويعمل وفق هواه ؛ كل ذلك لا يعدل الشعور البسيط اللامتجزىء الذى يخالجنى حين أتقمص الشخص نفسه لحظة واحدة : حينئذ تبدو لى الأفعال والأقوال والحركات وكأنها تنساب على سجيتها من نبع متدفق ، ولن تكون هذه أعراضاً تنضاف إلى الفكرة التى تكون عندى عن شخص القصة ، فتزيد تلك الفكرة دوماً ، دون أن تصل قط إلى إتمامها . بل إن شخص القصة يكون قد أعطى لى دفعة واحدة فى اكتماله ، والاحداث الكثيرة التى تكشف عنه ، بدلا من أن تنضاف إلى الفكرة فتكسبها خصوبة ، تبدو لى بالعكس وكأنها انفصلت عنها دون أن تستنفد ماهيتها أو تسلبها تلك الخصوبة ، وكل ما يقص علىّ من شئون الشخص يعطينى وجهات

نظر عنه ؛ وجميع الصفات التى تصفه لى والتى لا تستطيع أن تجعلنى أعرفه إلا بمقارنات وأشخاص وأشياء أعرفها من قبل — كلها علامات يعبر الإنسان بها عنه تعبيراً متفاوتاً فى الرمز . فالرموز ووجهات النظر تضعنى خارج الشخص ولا تعطينى عنه إلا ما هو مشترك بينه وبين أشخاص آخرين دون أن يختص به وحده . ولكن ما هو خاص به ، وما هو عبارة عن ماهيته ، لا يمكن أن يدرك من الخارج ، لأنه باطن بالتعريف ، ولا يمكن أن يعبر عنه برموز ، لأنه لا مشابهة بينه وبين شيء آخر . فالوصف والتاريخ والتحليل تتركنى هنا فى نطاق « النسبى » ، أما تقمص الشخص نفسه فهو الذى يعطينى « المطلق » [٣٨] .

فالعلم الوضعى عند برجسون وظيفته العادية أن يحلل : وإذن فعمله ينصب قبل كل شيء على الرموز ، ويقف عند الصور المنظورة ، فيوازن الصور بعضها ببعض ، ويرد المعقد منها إلى البسيط ، ويسير من الأجزاء إلى الكل ، ومن العناصر المتفرقة إلى الحقيقة الواحدة . أما الميتافيزيقا فتسعى بالعكس إلى النفاذ إلى ماهية الأشياء : فتبدأ من الكل ، ومن الحقيقة البسيطة المدركة بالحدس لا بالذهن ، كى تحيط بالعناصر المجردة التى توضح طبيعتها

(٣٨) برجسون : « الفكر والمتحرك » ص ٢٠٣ — ٢٠٤

ولكن لا تفسرها ، والتى تتلق من حدس الكل معناها الصحيح ويقول برجسون : « لو كان هنالك وسيلة لامتلاك حقيقة ما بالاطلاق ، بدلا من معرفتها نسبياً ، وللحلول فيها بدلا من اتخاذ نواحى نظر متعددة عنها ، وأخيراً للاستيلاء عليها ، بمعزل عن كل تعبير أو ترجمة أو تمثيل رمزى ، لكانت الميتافيزيقا هى ذلك نفسه. فالميتافيزيقا إذن هى العلم الذى يريد أن يستغنى عن الرموز » [٣٩] ذلك أنها تطلب المطلق والحقيقة فى كمالها والشىء من الداخل ومن جهة ما هو فيه ذاتى جوهرى. ولا يستطاع بلوغ ذلك إلا بالحدس « وهو ذلك التعاطف الذى ننتقل به إلى داخل شىء لنلتقى بما هو فيه فريد ، ومن ثم مالا يستطاع التعبير عنه » [٤٠] .

والميتافيزيقا ، إذا أريد لها أن تتنزه عن شقشقة الألفاظ والأفكار ، لا مناص لها ، فى نظر برجسون ، من أن تسمو فوق التصورات لكى تصل إلى «الحدس»، لترى الأشياء فى حركتها وتجددها وحياتها النابضة ، وترى الوجدان تقدماً مستمراً ، ولحناً متصلا ، وتياراً لا ينقطع ، وتعاقباً ليس فيه تكرار وكل لحظة فيه فريدة .

و«الحدس» البرجسونى الذى يقتضى مراناً طويلا ، يربط بين

(٣٩) برجسون : « الفكر والمتحرك » ص ٢٠٦
(٤٠) المصدر السابق ، ص ٢٠٥

العقل والتجربة . فهو أولى أن يكون فوق العقل من أن يكون مناوئاً للعقل : إنه يعتمد دواماً على العلم ، وكل ما فى الأمر أنه يحاول ، مع استعمال نفس الأدلة التجريبية ، أن يمضى فى الطريق فيما وراء المواضع التى يقف العلم عندها (٤١)

أراد «برجسون» بالحدس الفلسفى ، أى بذلك المجهود الروحى الذى يبذله الفيلسوف للتعاطف مع الأشخاص والأشياء ، أن يصل إلى الحقائق العميقة للوجود ، وإلى المطامح التلقائية للفرد ، وإلى ما سماه « وليم جيمس » سر الحياة . وهذا التعاطف ضرورى لبلوغ الحقيقة : أليس السبيل الوحيد إلى فهم الأشخاص وتصويرهم هو أن نعطيهم شيئاً من أنفسنا : أى أن نحبهم ؟

* * *

أن أكبر فضل لبرجسون على الفلسفة هو أنه استطاع فى عصر العلم الوضعى و « المنطق الوضعى » أن يعيد إلى الميتافيزيقا منزلتها ، وأن يرد إليها اعتبارها . وبهذا استطاع أن يعيد إلى عصره ما كان ينقصه : الروح والحب .

---

(٤١) انظر : « الدراسات البرجسونية » م ١ سنة ١٩٤٨ ص ١٧٨

أقسام الميتافيزيقا :

تقسم الميتافيزيقا عادة إلى قسمين : الأول « الأنطولوجيا » . وهى النظر فى الموجود بما هو موجود . وتتفرع « الأنطولوجيا » بدورها فروعا ثلاثة : « الكسمولوجيا العقلية » وهى النظر فى العالم الخارجى ، و « البسيكولوجيا العقليـــة » وهى النظر فى النفس ، و « التيولوجيا العقلية » وهى النظر فى الله [٤٢] . والقسم الثانى هو « الإبستمولوجيا » وهو النظر فى المعـــرفة البشرية وفى قيمتها وحدودها ؛ والابستمولوجيا أو نظرية المعرفة تشمل النقد .

ولم يزعم الميتـافيزيقيون أن فى الإمكان حل المشكلة الميتافيزيقية العامة جملة ، وإنما جروا على مقتضى القاعدة الديكارتية فى تقسيم المشكلات ، ورأوا أن الميتافيزيقا تشتمل بالضرورة على عدة مسائل قد تميز بعضها عن بعض ؛ أما وحدة المذهب فباقية ، على الرغم من تعددها ، وذلك بشرط أن يتولى النظر فى المسائل المتنوعة فكر واحد ، وأن تصطنع فى الحلول المختلفة مبادئ واحدة .

---

(٤٢) يطلق وصف « العقلية » على الكسمولوجيا والبسيكولوجيا للتفرقة بينهما وبين الكسمولوجيا والبسيكولوجيا التجريبيتين ، ويطلق على التيولوجيا للتفرقة بينها وبين الوحى السماوى .

وإذا صح هذا ، فهناك تقسيم تفرضه طبيعة الأشياء نفسها ، وعلى ذلك اشتملت الميتافيزيقا على ثلاث مشكلات كبرى : مشكلة النفس ، ومشكلة الطبيعة ومشكلة الله ؛ وهذه المشكلات تشمل مجموع ما يمكن أن يكون موضوعاً للمعرفة البشرية خارج العلم ؛ ولكن خارج هذه المشكلات الثلاث مشكلة رابعة تدخل دراستها أيضاً فى مجال الميتافيزيقا ، وتلك هى مشكلة المعرفة البشرية نفسها .

الرد على الوضعيين :

إن رأى الوضعيين فى الميتافيزيقا رأى لا يمكن أن يقبل فضلاً عن أنه لا يثبت على النقد والتمحيص :

لا نريد أن نتكلم هنا عن الاعتراضات الكثيرة التفصيلية التى وجهت إلى « قانون الأطوار الثلاثة » على نحو ما بسطه رئيس المدرسة الوضعية « أوجست كونت » . ولعل أهم من هذا أن ننبه إلى أن « أوجست كونت » قد نظر إلى الميتافيزيقا نظرة ضيقة أشد الضيق ، فكان مثال الفكر الميتافيزيقى عنده هو الطلاسم المدرسية والمجردات المشخصة والتفسيرات اللفظية ، على نحو ما نجد عند أطباء « موليير » ، فى حين أن الأكثرين من كبار الميتافيزيقيين أنفسهم قد جعلوا من مهمة الميتافيزيقا مكافحة هذا النوع من النظر :

فميتافيزيقا « ديكارت » مثلا ، فيها رد على تعاليم « المدرسيين » . وقد أنكر الفيلسوف جميع « صورهم الجوهرية وصفاتهم الخفية » كما أنكر بوجه عام « الكليات المدرسية » وفرق بكل عناية بين « الماهيات » و « الطبائع الصحيحة الثابتة » التى ندركها مباشرة بالحدس (٤٣) .

أما « مالبرانش » فقد نقد « الألفاظ العامة المنطقية التى يتيسر بها تفسير جميع الأشياء دون أن يكون للإنسان أى علم بها » (٤٤) .

وأما « اسبينوزا » فقد رفض ما يسمى الألفاظ « العالية » كالوجود والشيء ، كما رفض « الكليات » ، كالإنسان والحصان ، ووصفها بأنها « معانٍ غامضة إلى أقصى درجة » (٤٥) .

و « بركلى » هو أيضاً قد رأى أن المجردات هى أصل البلاء « وهذه الأفكار المجردة ليست إلا أوهاما وقر فى عقول الفلاسفة أنها حقائق مع أنها مصدر الظلام الذى يحيط بالمعرفة ، ومن

---

(٤٣) ديكارت : « الردود على الاعتراضات الخامسة » ، طبعة أدام وتانرى م ٧ ص ٣٨٠ ،

(٤٤) مالبرانش : « طلب الحقيقة » ، القسم الثانى ، الكتاب الثالث ، الفصل الثانى .

(٤٥) اسبينوزا : « الأخلاق » ، الكتاب الثانى ، القضية ٤٠ نتيجة ١

الواجب أن نبعدها عن طريقنا لنرى نور الحقيقة » [٤٦] .

والميتافيزيقا العصرية تذهب يقينا مذهباً مخالفا للتصورات والمجردات : فهذا « دونان » يرى أن مقصد الميتافيزيقا هو « أن تفهم حقائق الأشياء وما فيها من ثبوت » [٤٧] بخلاف العلم الذى تحتم عليه أن يكون مجرداً ، إذ أنه هو معرفة القوانين والعلاقات بين الوقائع . وهذا « برجسون » يصرح كما رأينا أن الميتافيزيقا يجب أن تسمو فوق التصورات لكى تبلغ الحدس ، وإلا أضحت ضرباً من لهو الأفكار .

* * *

على أن المذهب الوضعى أراد أن يتفادى مشكلة كبرى : فحكمه على الميتافيزيقا قائم على دليل من أدلة الواقع فيما يزعمون ، وهو قانون الأطوار الثلاثة ؛ مع أن هذا الدليل ينقضه الواقع نفسه : لأن البحث الميتافيزيقى أبعد ما يكون عن الزوال أو الفتور فى عصرنا الحاضر ، ومن التعسف أن نرى فيه كما رأى « أوجست كونت » بقية من بقايا العهد الغابر .

ومن جهة أخرى نلاحظ أن رئيس المدرسة الوضعية يستعمل لفظ « الوضعى » فى معنى ضيق ولا يخلو من التباس : إذ هو يرى

(٤٦) بركلى : « رسالة فى مبادىء المعرفة البشرية » المقدمة .

(٤٧) دونان : « مبحث فى الفلسفة العامة » الطبعة الخامسة ، ص ٤٣٥ .

أن الشيء الوضعي هو الشيء « المؤكد » الذي يمكن أن يقاس ، وأنه هو الشيء « النسبي » ، وأخيراً هو الشيء « النافع » . ولكننا نرى أن مفهوم الوضعيّ ليس كذلك ، فالوضعي هو الحقيقيّ مأخوذاً بكل ماله من مفهوم وما صدق .

والخلاصة أن الوضعيين قد خلطوا بين الميتافيزيقا وبين صورة من الصور « القطعية » (الدجماطيقية) التي ظهرت عليها الميتافيزيقا فى عصورها المتأخرة ، تلك الميتافيزيقا التي تطاولت إلى مجال العلم ، دون أن تملك عدته ، وهاجمته فى عقر داره . فحكم أوجست كونت لا يمس إلا تلك الصورة من صور الميتافيزيقا التي هاجمها من قبله « كانت » ، ولا ينال بحال من الأحوال الميتافيزيقا الحقة ، الميتافيزيقا النقدية ولا ميتافيزيقا الأخلاق . وإذا كان من الظلم أن نحكم على العلم حكماً قاسياً من أجل إسراف بعض العلمـــاء الذين يصح لومهم لتطاولهم على مجال الميتافيزيقا ، فمن الظلم أيضاً اتهام الميتافيزيقا الصحيحة بما هي منه براء .

على أننا نستطيع أن نتصور الميتافيزيقا والعلم متحابين متآلفين دون أن يكون بينهما تناف أو عداء ، على شرط أن نرسم لكل منهما حدوده ومجاله ومداه ، وأن نعرف كيف « نعطى لقيصر ما لقيصر وما لله لله » .

خاتمة :

العلوم كلها لا تسلمنا إلا أشياء نسبية . ومع ذلك ففى أعماق نفوسنا فكرة أو مطلب قاهر يريد نظاماً معقولاً حقيقياً مطلقاً . فالرياضى يفترض مبدءاً مسلما به هو اللا متناهى ، والعالم الفيزيقى يفترض النظام ، والعالم البيولوجى يفترض الغائية ، وعالم النفس يفترض الحرية ؛ كلهم يفترضون تلك المبادىء حقائق موجودة باقية . فما قيمة تلك المطالب وتلك الأفكار ؟ أهى حاصلة قائمة فى الواقع ؟ أفلا نستطيع أن نتصور وأن نحقق تجربة إن لم تكن هى تجربة المطلق ، فهى على الأقل تجربة آثاره ؟ إن على الميتافيزيقا أن تجيب عن هذه الأسئلة ، إذا أرادت أن تضطلع بالمهمة التى ناطها بها أرسطو حين عرف الفلسفة الأولى بأنها دراسة الطبيعة ، ودراسة أصل الأشياء وغايتها ، ودراسة الحقائق الأولى والمبادىء الأولى. وبالاجمال العلم بالموجود بما هو موجود ، وعلى وجه أدق العلم بالموجود الذى هو بذاته ولذاته : النفس .

وبهذا تجىء الميتافيزيقا مكملة للعلم : إنها لا تسيطر عليه ولا تتحكم فيه ، لأنه فى مستوى غير مستواها ، ولكنها تستعمله وتمد رحابه ، إذ تلبى النداء الذى يأتيها من العلوم نفسها . ولقد رأينا العلم ، فى النزاع الدائم بين ما هو معروف لنا وما يجب علينا أن

نعرفه ، حريصا على الامتناع عن كل مغامرة ، بل عن كل نظرة فيما وراء ما يمكن أن يُعرف . مع أن هذا « الما وراء » ليس قارة ستكشف ، وليس كمية ستنفد ، إنما هو « لامتناه » حاضر فى كل خطواته . وإذن فالعلم نفسه ، بمهمة الاكتشاف الذى لا يتم أبداً ، يمهد للحدس الميتافيزيقى ويستدعيه إلى روح « الإنسان » القائم دواماً فى ذهن « العالم » : والواقع أن العلماء المبدعين كانوا جميعا ميتافيزيقيين . ولقد صدق كورنو : « حُكَّ جلدَ العالم تظهر حساسية الفيلسوف » (٤٨) .

وإذا فهم الأمر على هذا النحو كانت الميتافيزيقا سائغة مشروعة لمنهجها ولموضوعها . وطبيعى أن يكون المنهج هنا هو المنهج الفلسفى المألوف ، منهج البحث عن المعقولية ، والإيغال فى الحياة الداخلية ، والانتهال من منابع الروحانية .

ومنهج الميتافيزيقا يعرف بموضوعها : فإن العلاقات ، التى هى موضوع العلم ، يُتوصل إليها بطريق النظر وبالتحليل والتأليف . أما مبادىء الأشياء ، أو ماوراء الفكر الرمزى ، أعنى ماهو بسيط ومطلق ، وهو موضوع الميتافيزيقا ، فلا يستطاع الوصول إليه إلا فى حدس من حدوس النفس ، أى بنحو من أنحاء المعرفة

(٤٨) كورنو : « المذاهب المادية والحيوية والعقلية » ص ٢٦٦ ؟

المباشرة البسيطة . ولما كان التحليل الذى يصطنعه العلم يجرى على المعطيات المشتركة للمشاهدة الحسية ، فهو يحلل الأشياء إلى عناصر معروفة ، مجردة، عامة ، تعرض من الأشياء ماديتها و مظهرها المكانى. أما الحدس الذى هو منهج الميتافيزيقا ، فهو مجهود لمعرفة الشيء نفسه من الداخل، بنوع من التعاطف العقلى ، كما يقول برجسون ، ذلك التعاطف الذى وظيفته الأولى « رؤية الروح بالروح » ، ومجاوزة نسبية المعرفة النظرية للوصول إلى المطلق ، والنفاذ فيما وراء الآلية الظاهرة التى يرينا العلم إياها ، لكى نصيبَ ، فى آن واحد ، الدَّفعةَ الأولى التى تنبثق منها بلا انقطاع كل حقيقة ، والتدفقَ الخالق المبدع الكامن فى الوجود .

* * *

تلك هى الميتافيزيقا وذلك وجه الحاجة إليها ؛ ففى كل تجربة فعلية ميتافيزيقا وإن تكن غير واعية ، وأحرِ بنا إذا جحدها الجاحدون أن نذكر كلمة المعلم الأول : « إذا لزم التفلسف فلنتفلسف ؛ وإذا لم يلزم التفلسف فلنتفلسف أيضاً كى نثبت عدم لزوم التفلسف » . إن إنكار الميتافيزيقا نوع من الاشتغال بها ؛ وإذن فلا استغناء عنها ، فالإنسان كما قيل « حيوان ميتافيزيقى » ، إنه كما يقول ميرسون : « يمارس الميتافيزيقا كما يمارس التنفس » .

الشك الميتافيزيقى

مقدمة ــ أنواع الشــك ــ الثقة بالحواس ــ
العالم الخارجى ــ إشكالات ــ الشك المشروع

يعلم الناس أن أحرار الفكر وأهل الإلحاد المنكرين لوجود الله كانوا دائماً موضع سخط اللاهوتيين ورجال الدين . وهذا أمر طبيعى ، ولكن قد لا يخلو من العجب أن المتتبع لتاريخ الفكر الإنسانى ولتاريخ الفلسفة على الخصوص ، يلاحظ أن الشكاك واللاأدريين ، سواء منهم من يرتابون فى إمكان الوصول إلى الحقيقة ويشكون فى قدرة الإنسان على المعرفة ، أو من لا يجزمون فى أقاويلهم ويتوقفون فى الحكم على الأشياء ويؤثرون أن يجيبوا السائلين بقولهم : لاندرى ـ أولئك وهؤلاء كانوا غالباً موضع نقد الفلاسفة والميتافيزيقيين . فلم كان هذا ؟ .

لسبب بسيط جداً فيما نرى ، وهو أن المتشككين واللاأدريين هم فى نظر الفلاسفة شبيهون بالكفرة الملحدين فى نظر رجال الدين : لأنهم حين ينكرون ملكات النفس ، ويجحدون قدرة الحواس ، ولا يعترفون بحقيقة العقل ، إنما ينكرون وجود الإنسان فى أخص ما يميزه وهو النفس الناطقة أى المفكرة .

وإذن فما الشك ؟ وما أنواعه ؟

هنالك نوع من الشك هو من لواحق التأمل والنظر ، يعرفه الباحثون حين يتبينون أن ملكاتهم العقلية خداعة لا يحسن الاطمئنان إليها أو أنهم عاجزون عن الوصول إلى حل شاف مقنع فى جميع تلك الموضوعات الغريبة التى يستعملون فيها تلك الملكات : فمن الفلاسفة من وضع حواسنا موضع الشك ، ومنهم من ارتاب فى العقل نفسه ، بل منهم من ذهب إلى الشك فى أصول الدين ، وفى المبادىء والقواعد التى نسير عليها فى الحياة اليومية .

ولا حاجة بنا إلى الخوض فى الاستدلالات المشهورة التى عمد إليها الشكاك منذ زمان طويل ليهدموا شهادة الحواس . وحسبنا أن يشير إلى النتائج التى استخلصوها من خداع حواسنا فى مواطن كثيرة : كالعصا التى تبدو فى الماء وكأنها مكسورة ، وكالمظاهر المختلفة التى تبدو الأشياء عليها تبعاً لاختلاف أبعادها عنا ، وكالصورتين اللتين نراهما لشىء واحد عند الضغط على إحدى العينين ، ومظاهر أخرى كثيرة من هذا القبيل .

وهذه الاستدلالات الارتيابية تبيّن فى الحقيقة أنه لا ينبغى لنا أن نثق بالحواس وحدها ثقة عمياء ، بل ينبغى تصحيح شهادتها بالعقل ، وبما نعرف من طبيعة المكان وبُعْد الشىء المنظور وحال عضو الحس ، لكى نجعل منها فى حدود مجالها معايير للخطأ والصواب .

إن النـاس يميلون بالفطرة إلى الثقـة بحواسهم . وبديهى أننا نفترض وجود العالم الخارجي بدون أى استدلال عقلى ، بل قبل استعمال العقل : ومعنى هذا أننا جميعا نفترض أن هذا العالم موجود ، وأنه لايعتمد على إدراكنا الحسّى ، بل يكون موجوداً حتى لو انقرضنا وانقرض كل مخلوق يحُس . ويبدو أن المخلوقات الحيوانية هى أيضاً تعيش على تسليم كهذا بالغريزة ، فتسليمها بوجود الأشياء الخارجية ملازم لها فى هواجسها وغاياتها وأفعالها .

وبديهى أيضاً أن النـــاس حين يتبعون تلك الفطرة الطبيعية والغريزة القوية إنما يفترضون أن الصور التى تقدمها الحواس لأذهاننا هى الأشياء الخارجية نفسها ، ولا يدور بخلدهم أبداً أن تلك الصور ليست إلا تمثلات ذهنية : هذه المائدة التى نرى لونها ونحس صلابتها يظن الناس أنها موجودة بصرف النظر عن إدراكنا إياها ، ويظنون أنها شىء خارج عن أذهاننا التى تدركها ، وأن حضورنا لا يعطيها الوجود ، كما أن غيابنا لا يورثها الفناء : لأن وجودها مستقل وبمعزل عن الموجودات المتعقلة التى تدركها أو تتأملها .

* * *

ولـكن هذا الاعتقاد الشائع المركوز فى طبيعتنا سرعان ماتقوضه الفلسفة : فهى تعلمنا أن الماثل أمام الأذهان لا يمكن أن يكون شيئاً

آخر غير صورة ذهنية أو إدراك عقلى ، وأن الحواس إنما هى وسائط أو وسائل لنقل تلك الصور ، ولا قدرة لها على إحداث أى اتصال مباشر بين الذهن والأشياء . ألسنا نرى الشجرة تتصاغر وتتضاءل كلما ابتعدنا عنها ؟ ولكن الشجرة الحقيقية الموجودة بمعزل عن رؤيتنا لا يعتريها أى تغيير ؛ وإذن فلم يكن لدينا من الشجرة سوى صورتها أمام أذهاننا : تلك مطالب العقل الواضحة . وليس من يفكر إلا ويتبين أن الوجود الذى نخطره بأذهاننا حين نقول : « هذا البيت » و « هذه الشجرة » إنما هو « تمثلات » وإدراكات ذهنية أو صور شاردة لوجودات أخرى تبقى مستقلة عنها بأعيانها .

وإذن فنحن مضطرون ، حين نحتكم إلى العقل ، أن نخالف فطرتنا وغريزتنا الأصلية ، أو أن نبتعد عنها ، ونأخذ بمذهب جديد عن شهادة الحواس . ولكن الفلسفة تجد نفسها ها هنا فى حيرة شديدة إذا أرادت أن تبرر هذا المذهب الجديد ، وأن تتفادى اعتراضات الشكاك : فهى لا تستطيع منذ الآن أن تحتج بعصمة الفطرة الإنسانية ، لأن هذه الفطرة قد ساقتنا إلى مذهب مخالف معترف بأنه غير معصوم بل مخطىء مغلوط .

فالإشكال قائم ، وخلاصته أن من العسير أن نثبت أن

الإدراكات الذهنيـة أو الوجود الذهنى ناشىء بالضرورة من الأشياء الخارجية أو وجود عينى يخالفه كل المخالفة ، ولـكنه يشبهه فى الوقت نفسه بقدر الإمكان ، وأن ذلك الوجود الذهنى لم يجىء من قوة الذهن نفسه ،ولا من وحى ذهن آخر خفى مجهول، ولا من علة أخرى غير معروفة لنا . إن من المسلّم به بل من المشاهَد أن كثيراً من هذه الإدراكات الذهنية لا تأتى من شىء خارجى، كما يحدث فى الأحلام، وفى الجنون وفى أمراض أخرى. ولا شىء هو أصعب من تفسير تأثير الجسم على الذهن تفسيراً يبيّن كيف تنتقل صورة من الجسم إلى جوهر مفروض فيه أنه من طبيعة أخرى تخالفه بل تضاده كل التضاد .

فهل نستطيع حلّ هذا الإشكال بالرجوع إلى التجربة ؟ الواقع أن التجربة هنا صامتة لا تبين. وليس أمَام الذهن شىء غير الادراكات العقلية ، ولا سبيل له إلى الحصول على تجربة أياً كانت عن ارتباط تلك الادراكات بالأشياء الخارجية . فهل نلجأ إلى صدق الموجود الأعلى ،أو الله ، لضمان صدق حواسنا ؟ ذلك أشبه بدور لم يكن فى الحسبان: فلو كان لصدق الله دخل فى هذا الأمر لـكانت حواسنا معصومة كل العصمة ، مادام يستحيل على الله أن يخدعنا أبدا . يضاف لى هذا أننا مادمنا قد شككنا فى العالم الخارجى ،فمن العسير أن نجد

الدليل على وجود ذلك الموجود الأعلى ، ومن العسير إثبات أى صفة من صفاته .

وإذن فهذا أمر يتجلى فيه دائماً انتصار الشكاك من الطراز الفلسفى العميق ، ويسهل عليهم بصدده أن يتشككوا فى جميع موضوعات النظر الإنسانى والمعرفة الإنسانية . يستطيعون أن يقولوا لنا : إن كنتم تتبعون فطرة الطبيعة الإنسانية فى تصديقكم للحواس ، فهذه الفطرة تؤدى بكم إلى الاعتقاد بأن الإدراك هو الشيء الخارجى نفسه وأن ما بالأذهان هو ما بالأعيان .

وإن كنتم لا تتبعونها وتقولون بأن الإدراكات إنما هى صور لأشياء خارجية ، فأنتم تبتعدن عن فطراتكم ومشاعركم الظاهرة ، ومع ذلك لا تستطيعون أن ترضوا عقلكم الذى لا يجد حجة مقنعة مستخلصة من التجربة لإثبات أن الإدراكات الذهنية متصلة بالأشياء الخارجية .

* * *

وهنالك موضوع آخر للشك الميتافيزيقى : من المسلم به لدى الفلاسفة المحدثين أن جميع الصفات والكيفيات الحسية للأشياء مثل اليبوسة والمرونة والسخونة والبرودة والبياض والسواد وما إليها ، إنما هى «صفات ثانية» ، بمعنى أنها ليست موجودة فى الأشياء ذاتها ، بل هى مدركات ذهنية وليس لها نموذج أو مثال خارجى ؛

فإذا كان الفلاسفة يقبلون ذلك بالقياس إلى «الصفات الثانية»، فيجب قبوله أيضا بالقياس إلى «الصفات الأولى» كالامتداد والصلابة؛ وإذا كانت جميعُ الصفات المدركة بالحواس فى الذهن لا فى الأشياء، فإن هذا القول يصدق أيضا على فكرة الامتداد التى تعتمد كل الاعتماد على الأفكار الحسية أو الصفات الثانية. ولا مفر لنا من هذه النتيجة. ولا عبرة بالقول بأن تمثلات الصفات الأولى مستفادة بالتجريد — وهو عبارة عن انتزاع الشخصيات الحسية — فإن هذا القول لا معنى له فى نظر الكثيرين: إذ أن الامتداد إذا لم يكن ملموساً ولا مبصراً لم يكن إدراكه كما قال «بركلى».

وإذن فالاعتراض الأول على شهادة الحواس، أو على الاعتقاد بوجود العالم الخارجى هو عبارة عن أن ذلك الاعتقاد إذا أقمناه على الفطرة خالف العقل، وإذا أرجعناه إلى العقل خالف الفطرة، دون أن يُفضى إلى ضمان عقلى يقنع الباحث المنصف.

والاعتراض الثانى يذهب إلى أبعد من ذلك، ويمثل ذلك الرأى مخالفا لما يقضى به العقل، متى اعتبرنا من مبادئ العقل أن جميع الصفات الحسية فى الذهن لا فى الأشياء. إننا إذا جردنا المادة من جميع صفاتها المدركة بالعقل — إذا جردناها من الصفات الأولى والثانية — فكأننا أفنيناها

لم نترك من علة لمدركاتنا إلا شيئاً مجهولا لا سبيل إلى تفسيره .

* * *

قد يبدو إسرافاً من الشكاك أن يحاولوا هدم العقل بالدليل العقلى . ومع هذا فيمكن أن يقال إن غاية قصدهم فى بحوثهم ومناقشاتهم أن يوردوا الاعتراضات على استدلالاتنا العقلية وأحكامنا الأخلاقية وتجاربنا الواقعية .

والاعتراض الأكبر على جميع الاستدلالات العقلية المجردة مستخلص من فكرة المكان والزمان : فقد قال أصحاب الهندسة وأصحاب الميتافيزيقا بنظرية فى انقسام الامتداد انقساماً لامتناهياً ، فذهبوا إلى وجود كمّ حقيقى هو أصغر صغراً لامتناهياً من أى كم متناه وحاوٍ لكميات أصغر منه صغراً لامتناهياً ، وهكذا إلى غير نهاية . وعلى الرغم من أن هذه النظرية تصدم بغرابتها أوضح مبادئ العقل البشرى ، فقد توصلوا إليها بسلسلة من الاستدلالات الواضحة ، بحيث يستحيل التسليم بمقدماتها دون التسليم بنتائجها .

ولعل أشد ما تبدو غرابة هذه النظريات فى مسألة الزمان : فقد قالوا إن هناك عدداً لامتناهياً من أجزاء الزمان الحقيقية تنقضى بالتتابع ويفنى بعضها فى أثر بعضها الآخر . وفى هذا تناقض

جلىّ صارخ ، يحير العقل ، ويحمله على قلة الثقة بنفسه وعلى الحذر من كل تقرير واستدلال .

أما اعتراضات الشكاك على شهادة الأخلاق وعلى الاستدلالات المتعلقة بالتجربة ، فبعضها عامى ، وبعضها فلسفى : فالاعتراضات العامية مستخلصة من ضعف الذهن الإنسانى بفطرته ، ومن تناقض الآراء فى العصــــور المختلفة وعند الأمم المختلفة ، ومن تباين أحكامنا فى أحوال المرض والصحة ، والشباب والشيخوخة ، والسراء والضراء ، ومن اختلاف الآراء والعواطف والأهواء باختلاف الأشخاص والثقافات .

وظاهر أن هذه الاعتراضات ضعيفة متهافتة : فإن أكبر ما يقوّض مذهب الشكاك هو العمل ومشاغل الحياة الجارية . وقد تزدهر مبادىء الشكاك فى الكتب وتذيع فى الجامعات ، ولكنها ما تكاد تخرج من الظل ، وتواجه الوقائع التى تهز أهواءنا وعواطفنا ، وتصدم المبادىء المركوزة فى غرائزنا وفطراتنا ، حتى تتضاءل وتتهافت كما يتهافت الفراش على النار ، وتترك أشد المتشككين عناداً وقد أمسى كغيره من عباد الله المصدقين .

فخير للمتشككين أن لايغادروا ديارهم الخاصة وأن لايخرجوا من مجالهم الفلسفى ، فهم خليقون حينئذ أن ينتصروا على خصومهم : فلو أنهم صرحوا مثلا بأن ما يدعونا إلى الاعتقاد

بواقعة من الوقائع تجاوز شهادة الحواس وشهادة الذاكرة مستفاد من علاقة العلة بالمعلول ، وأنه ليس لدينا فكرة أخرى عن هذه العلاقة غير علاقة شيئين ارتبط أحدهما بالآخر مرات كثيرة ، وأنه ليس لدينا دليل مقنع على أن الأشياء التى وجدناها بالتجربة مرتبطة مرات كثيرة ستكون مرتبطة أيضاً على ذلك النحو فى حالات أخرى ، وأن ما يحملنا على ذلك الاستنتاج ليس شيئاً آخر غير «العادة» أو غريزة ما فى طبيعتنا ، قد تكون كغيرها من الغرائز خداعة ـ لو أن المتشككين صرحوا بأمثال هذه الأقوال، كما فعل الفيلسوف « هيوم » ، لاستطاعوا أن يشيروا إلى موضع الضعف الإنسانى ، وأن يقوضوا كل قول قاطع وكل يقين مطمئن .

* * *

ولكن ماذا يعود على المجتمع من أمثال هذه الشكوك

إن المتشكك لا يستطيع أن يطمح فى أن يكون لفلسفته أثر دائم فى النفوس . وإذا كان لمذهب الشك أثر ما ، فلن يكون أثرا نافعاً للمجتمع . والواقع أن المتشكك مضطر إلى أن يعترف — لو أمكن أنه يعترف بشىء — أن كل حياة إنسانية تنقرض بالضرورة إذا سادت مبادئه الشكية واعتنقها الناس جميعاً ، وأن كل استدلال وكل عمل يقف توا ، ويصير الناس إلى ما يشبه النوم الشامل ، ويلبثون على تلك الحال إلى أن تضطرهم ضرورات

الحيـاة إلى الحركة والعمل ، ولا جرم أن الحيـاة أقوى من المبادىء : فمهما يحاول المتشكك ، باستدلالاته العميقة ، أن يُلقى فى روع النـاس قدراً من الحيرة والبلبلة والاضطراب ، فإن أتفه حوادث الحيـاة تقضى على هواجسه وشكوكه ، وتتركه شبيهاً بغيره ممن لم يشتغلوا ببحث فلسفى قط . فما أعجب حال الإنسان ، يُضطر إلى العمل والتفكير والاعتقاد ، دون أن يكون لديه يقين يدفع به كل اعتراض !

* * *

على أن هنالك نوعاً من الشك المشروع، هو سابق على كل بحث وكل فلسفة ، وهو قريب من الشك الذى دعا إليه إمام الفلسفة الحديثة ، ليكون درعاً يحمينا من الوقوع فى الزلل ، ويصون أحكامنـا من التعجل والتهوُّر . لقـــد نصحنا ديكارت بأن نمارس شكا شاملا، لا يقتصر على آرائنا ومبادئنا العتيقة بل يجاوزها إلى ملكاتنا البشرية جميعاً ، بمعنى أننا ينبغى أن نشك فى حواسنا وعقولنا حتى نستوثق منها ونصل إلى يقين عن صحتها . وقد تم لديكارت ذلك اليقين بسلسلة من الاستدلالات مستخلصة من مبدأ أول لا يمكن أن يكون مغالطاً ولا خداعاً .

وقد اعتُرِض على الشك الديكارتى بأمرين ، أنه لا يوجد مبدأ أول بهذه الصفة يملك امتيازاً على جميع المبادىء الواضحة

المتميزة . ثم إنه لو وجد ذلك المبدأ لما استطعنا أن نتقدم بعده خطوة واحدة، مالم نستعمل تلك الملكات البشرية نفسها، مع أن المفروض أننا نشك فيها . وإذن فشك ديكارت ، لو كان بالإمكان أن يمارسه إنسان، خليق أن يصبح شكا عضالا يستعصى على الشفاء ، ويعجز أى استدلال عن أن يخرجنا منه إلى يقين .

ولكن يلزمنا أن نعترف مع ذلك بأن مثل هذا الشك ، حين يصطنعه الباحث بقصد واعتدال ، يمكن أن يفهم على معنى سائغ معقول ، ويكون حينئذ أشبه بتمهيد ضرورى لدراسة الفلسفة . يكفل لأحكامنا قدراً من النزاهة والإنصاف والخلو من المحاباة : ويُبعد نفوسَنا عن نزوات الأهواء ووثبات الأغراض ، ويقى أذهاننا من عثرات الأحكام التى نطلقها على الأشياء قبل معرفتها والتثبت منها ، متأثرين غالباً بما ألفناه من عادات وأوضاع . فنصائح ديكارت هنا هى المنهج الأمثل الذى نستعين به على الوصول إلى الحقيقة ، أو إلى اليقين المطلوب فيما نبتغى من مقاصد . وقد يلخص منهج ديكارت فى كلمات وجيزة بسيطة . ولكن ما أخصبَها وأحفلَها معنى لو عُمِل بها كما ينبغى ! إنها إذن تنقلب ثورة فكرية هادئة جارفة معا ، لنبدأ منذ الآن بأن لا نسلّم بأن شيئا حق ما لم يتبين لنا بداهةً أنه حق : ولنسر سير الواثق المتمهّل المتأنى ؛ ولنراجع بين الحين والحين

فى حذر وعناية ما انتهينا إليه من نتائج. وقد يكون الطريقُ طويلاً والسير وئيداً ، ولكنه يفضى بنا إلى تقدّم مأمون .

إن الشطر الأكبر من أفراد الانسانية ميّال فى آرائه إلى القطع والبتّ : إنه لا يرى الأمور إلا من جانب واحد ، وليس لديه ما يدعوه إلى مخالفة ما يرى ؛ وما دام التردد يحيّر عقله ، ويُقلِق راحته ويُنقِضّ مضجعه ، ويعوقه عن العمل ، فهو إذن قليل الصبر عديم الأناة ، يندفع حيث يميل به هواه ، ولا يعرف التسامح مع مخالفيه . ولكن هذا الإنسان المتمسك بآرائه المتشبث بقراراته ، إذا تبين الآفات العجيبة التى تنتاب الذهن الإنسانى حتى فى أكمل حالاته ، ومهما يبلغ منه الحذر والحيطة فى تصميماته ، - ألهِم قلبهُ شعور الرحمة والتحفظ والتواضع : نخفف من غلوائه ، واعتداده بنفسه ، وزرايته على خصومه . وإذا وُجد من العلماء من يميل بطبعه إلى الصلف والعناد والتحقير ، فإن نفحات من هذا التشكك المعتدل تنفعه : تعينه على كسر شرته ، وتلطيف سره وكبح جماحه ، وإرشاده إلى أن القليل مما امتاز به على أقرانه ليس شيئاً مذكوراً بجانب الحيرة والخلل الملازمين للطبيعة الإنسانية .

فهنالك إذن مرتبة من مراتب الشك يعقبها التواضع والشفقه والحيطة ، وهى مرتبة لا ينزل عنها ذو الفكر المستقيم فى جميع أنحاء النظر والتصميم .

نظرة فى المشكلات الفلسفية الكبرى

العقل ــ مبدأ الكمال ــ الخير ــ القدر والعناية
الغائية والآلية ــ الحرية والحتمية .

تمتاز الفلسفة اليونانية ، فيما بذلته من جهود قيمة لفهم العالم ، بأنها جعلت الأشياء كلها مستندة إلى مبدأ المطلق ، مبدأ الكمال أو الانسجام ، الذى يجعل للكون معنى ، ويدبّر جميع الأشياء ، ويوجهها نحو غاية .

* * *

وأول ما تظهر هذه الفكرة فى الفلسفة الأولى ، فلسفة الطبيعيين . نعم إن الفلاسفة السابقين على سقراط كانوا معنيين قبل كل شىء بمعرفة المادة التى هى أصل الأشياء جميعاً . ولكنهم مع ذلك لم يغفلوا عن إدراك المهمة الخطيرة التى يؤديها العقل فى الكون : فهذا « هرقليطس » حين قال بأن النار جوهر كل شىء إنما تصورها فى الوقت نفسه عقلا إلهياً يكفل للعالم المقياس والتوسط والميزان ؛ وإذا كان قد صح عند هذا الفيلسوف أن الأشياء تحملها ضرورة مستمرة وأنها تسير دون اختيار ، فإن الضرورة نفسها خاضعة عنده لقاعدة من قواعد الانسجام ؛ وإن شئنا أن نرجع إلى ماقبل « هرقليطس » وجدنا أن « فيثاغورس » قد قال بأن الكون كله خاضع لقانون هو قانون العدد ؛ ثم

جاء « أنكساغوراس » فقال كلمته المشهورة : « الأشياء كلها قد رتبها العقل » .

* * *

على أننا نعلم مبلغ الأثر الذى تركته هذه الكلمات الأخيرة فى نفس « سقراط ». دأب « سقراط » فى شبابه على البحث عن العلل الأولى ، ولم تعجبه نظريات الطبيعيين الذين كانوا يميلون إلى تفسير الكون بالعناصر المادية ؛ فلما سمع أن العلة الصحيحة للأشياء هى العقل أحس أنه وجد ضالته ، واغتبط وتحمس لهذا القول ؛ وخلص منه إلى أن العقل قد دبَّر الأشياء على أحسن ما يمكن أن يكون . ومن المحقق أن الفكرة الكبرى فى فلسفة « سقراط » هى فكرة العقل الإلهى ، لا من حيث أنه يتدخل فى أصل العالَم وبدئه فحسبُ ، بل ومن حيث أن فعله فى العالم مستمر ، وأنه لا ينقطع عن تدبير العالم وفقاً لقانون الملاءمة والكمال . وكأنى بسقراط قد وجد فى الإنسان صورة الله، فقال العبارة المشهورة : « اعرف نفسك بنفسك » . وهذه القاعدة الخالدة من قواعد الفلسفة تدعونا إلى أن نلتفت إلى النفس ، وهى شىء ذو قرابة من العقل الذى يدبّر الأشياء جميعاً . فإذا كان بعض المؤرخين اعتبروا « سقراط » مؤسس بناء الفلسفة ، فذلك لأنه أول من

أدرك حق الإدراك أن المبدأ الصحيح للكون هو العقل ، وأن العقل لما كان قادراً على توجيه كل شيء إلى غايته المرسومة له ، فهو وحده قادر على أن يهدى الإنسان إلى تحقيق مصيره .

* * *

لكن أفلاطون هو الذى خصّ بأرحب مكان تلك الفكرةَ الذاهبة إلى أن الأشياء مرجعها إلى مبدأ الكمال . ومعنى نظرية المُثُل الأفلاطونية هو أننا إذا التمسنا الحقيقة الصحيحة التى لا يأتيها الباطل ، لم نجدها فى الأشياء المادية المتغيرة الحادثة ، وإنما نجدها فى المثال الكامل الخالد الذى جاءت الأشياء على صورته . وأن من يقفون عند الأشياء المحسوسة عميان لا يبصرون الموجودات الحقيقية فى عالم الغيب ، ولا يفقهون أن فوق الأشياء المادية الناقصة المتعددة المتغيرة وجوداً عقلياً ثابتاً واحداً كاملا . ذلك جوهر الأشياء وعلة وجودها . ومن العبث أن يُراد اعتبارَ العناصر المادية عللا : إنما العلة الصحيحة هى كمال المثال الذى صُنعت الأشياء على غراره . وإذا حاولنا ، فى صعودنا على معارج العالم المعقول ، أن نرقى إلى أعلى العلل التى يصدر كل شىء عنها ، فلا بد أن نتصورها كمالاً مطلقاً : فالعدالة والجمال اللذان نتعقبهما ونسعى حثيثاً إليهما ، لا يمكن أن يكونا غاية إلا لأنهما

أصل للأشياء جميعاً . وإذن فأفلاطون يرى أن فوق المثل نفسها ، وفوق العقل والحق ، نجد المصدر الخالدوالمنبع البهى الذى يفيض على جميع الموجودات حياة ونوراً : وهو الخير .

نعم إن أفلاطون فى تحليقه إلى أوج الوجود قد يبدو لنا وكأنه أغمض عينيه فغاب عنه العالم المحسوس ، وكأن الحقائق الخالدة قد أخذت بمجامع قلب الفيلسوف ، فأعرض عن كل ما يولد ويموت . ولكن افلاطون أخذ يتحول رويدا رويدا ، حتى لنراه يقر آخر الأمر بأن عالم الحس هو أيضاً عالم تدبره قوانين الانسجام : نجده فى « طيماوس » يصف عالم الحس ، فيبين أنه مؤلف على غرار عالم العقل ، وأنه كمرآة للكمال الأعلى ؛ فالعقل هو الذى يشرف على حركة السماء ، ويضفى على جميع الأشياء التناسب والاتساق . نعم إن العقل ليس هو القوة الوحيدة التى تؤثر فى العالم : فبالإضافة إليه توجد « الضرورة » ، وهى قوة عمياء غشوم ، وهى بذاتها لا تولد إلا الفوضى والخلل ؛ لكن العقل أقوى من الضرورة ، وهو قادر على أن يستميلها إليه . وآخر ما انتهى إليه افلاطون من رأى هو قوله الذى عبر عنه فى كتاب « القوانين » بوجود عقل هو مَلك السماء والأرض ، وهو مبدع النظام فى الكون .

لم يستطع أفلاطون أن يتغلب على تلك الثنائية ، ثنائية المثل والأشياء ، فكان من نصيب أكبر تلاميذه « أرسطو » أن يستنزل المثال من السماء إلى الأرض ، وأن يراه مبدأً باطناً يمنح الموجودات الحركة والحياة . « فالصورة » عند أرسطو هى « المثال » عند افلاطون ، لكنها هى المثال الكامن فى الأشياء والذى يوجهها من الباطن نحو غايتها . وما يطلق عليه أرسطو اسم « الطبيعة » إنما هو قوة كلية شاملة تسوق الموجودات إلى تمام وجودها وتحققها ، وتقيم الوفاق بينها جميعاً . فالطبيعة عنده مبدأ من نوع العقل ، إنها تحدث ، من تلقاء نفسها دون روية ، ما يحدثه العقل على ضوء الفكر . فمن أراد أن يفسر الأشياء بالمصادفة فقد حاول محاولة ضائعة . لاشك أن للمصادفة مكانها فى الكون ، ولكنه مكان التبعية لا مكان الرياسة ، وهو لايظهر إلا فى الدرجات السفلى من درجات الحقيقة والوجود ، وكلما ارتقينا إلى المعارج التى تبدى فيها الموجودات حريتَها ، اتضح لنا الانسجامُ الذى يصدر عن العلة الكبرى وهى دائماً العقل .

على أن أرسطو بدا له مع ذلك أن السبب الأخير لميل الخلائق إلى الكمال إنما يجاوز الطبيعة ، ويجب أن يُطالَب فى مبدأ أسمَى من العالم . وهنا تلتقى نظرة أرسطو بنظرة أستاذه أفلاطون :

يضع أرسطو فوق العالم مبدأً متعالياً يراه فكراً ، وهو فعل محض . وهذا الموجود المتعالى ، والذى يناسبه اسم « الله » ، يجذب السماءَ إليه ، فيُحدِث بذلك حركتها الأزلية . وإنما يتجلى الكمالُ الإلهى فى النظام الذى يسود العالم ؛ وهذا الكمال الإلهى متميز عن العالم ؛ ولكن العالم ومافيه من خلائق كلها تشتاق إلى هذا الكمال ، فتسعى إليه سعياً حثيثا .

* * *

وفكرة «الغائية» هذه التى عمقها أرسطو أخذها «الرواقيون» ، فبسطوها وأطنبوا فى بيانها . ولابد من الإقرار بأن المدرسة الرواقية قد عادت إلى نظرات الفلاسفة الطبيعيين الأوائل ، إذ قالت بأن المبدأ الأسمىَ هو شيء مادى . وقد قال الرواقيون بما قال به « هرقليطس » من أن جوهر الأشياء هو النار . ولكنهم توسعوا فى الفكرة الذاهبة إلى أن النار ليست إلا العقل الشامل الكلى الذى هو بمنزلة حلقة الاتصال بين الموجودات جميعاً . وهذه الصلة هى تسلسل العلل الذى يُطلَق عليه اسم « القَدَر » الذى يصرّف الأمور تصريفاً لامفرَّ منه ، ويوجّه سير الحوادث توجيهاً لامردَّ له . وهذا « القدر » هو أيضاً « العناية » التى تسهر على مصالح الموجودات جميعاً وتحفظها من الدمار ، وتصنع من الكون كله تحفةً فنية رائعة .

وواضح أننا إذا تصورنا مبدأ الأشياء مادياً تعرضنا لأن نغفل عن حقيقة الكون وأنه يدبره قانون من قوانين الكمال . وذلك هو ما كشف عنه مذهب « إبيقور » : عاد « إبيقور » إلى نظرة أصحاب الذرة الأوائل ، فقال بنظرية آلية عن العالم ؛ قال إن نظام العالم ناتج من التقاء الذرات التقاءً ، مداره على المصادفة والاتفاق . لكن هذه النظرية ، لحسن الحظ ، لم تحظ بالقبول .

* * *

وعاد « أفلوطين » ظافراً إلى القول بالعلة الغائية ؛ وأخذ يبين مرة أخرى أن حقيقة الأشياء إنما تأتى من النفس ، وأن النفس بدورها مشتقة من « العقل » الذى هو القانون الأعلى للوجود ، وإنما يتجلى العقل فى تدبير الكون تدبيراً متسقاً . وصرح أفلوطين ، خلافاً للفلاسفة المسيحيين الأوائل ، وخلافاً للأغنوصيين أن عالم الحس له مشاركة فى جمال عالم العقل . ومع ذلك فالعقل نفسه ليس هو المبدأ المطلق : ففوق العقل توجد الوحدة الكاملة فى سرها المكتوم وكمالها الذى لا يدرك شأوه . فبهاء الخير هو المنبع الذي لا ينضب ، هو مصدر كل حقيقة ، هو الذى يولد العقل ، وبواسطته يولّد النفس ، وعالم الحس ، مضفياً على جميع

الموجودات شعاعاً من بهائه ، فيقيمها ويمسكها من العدم ويجعلها تتألق فى الوجود .

* * *

وعلى هذا النحو نهضت الفلسفة اليونانية فى مجرى تاريخها كله ، رافعةً لواء تلك الفكرة الفلسفية التى أشرت اليها : ألا وهى حقيقة الكمال العليا وأثره الشامل فى الكون .

لكن هذه الفكرة اليونانية قد توارت عن الأفكار حيناً من الدهر وطال احتجابها فى المذاهب الفلسفية الحديثة : شعر الفكر الحديث بما للذهن الإنسانى من قوة ، فأراد أن يخضع الأشياء لسلطاته ، وجعل المفكرون من مهمتهم السعى ، إلى أن يكون الإنسان سيداً للطبيعة مسيطراً عليها . وهذا البرنامج الواسع ظاهر المخالفة لوجهة النظر اليونانية . ومع ذلك فإن « بيكون » و « ديكارت » اتفقا فى إعلانه أساساً للفلسفة الحديثة : فكتاب « المقال فى المنهج » الذى اعتبر دستور الفكر الفلسفى الحديث قد صرح من غير مواربة أن المقصود من التفلسف كله هو الاستعاضة عن الفلسفة النظرية ، فلسفة القدماء ، بفلسفة عملية تكفل للإنسان السيادة على الطبيعة . وبمثل هذا صرح « بيكون » ؛ والفرق بين الفيلسوف الإنجليزى والفيلسوف الفرنسى فى هذا الأمر هو أن « بيكون » اشتغل بإقامة قواعد الاستقراء ، فلم يعن

بالمنهج الرياضى عناية ديكارت به ، فى حين أننا نجد ديكارت يعلن أن المنهج الرياضى وحده يكفل للإنسان أن يفتح العالم وأن ينتصر على عناصر الكون ؛ وإننا نعلم أن « ديكارت » مع « غاليليو » هما مؤسسا العلم الطبيعى القائم على الرياضيات، ومن المحقق أن الفكر الديكارتى فى هذا الصدد قد ساق الفلسفة فى اتجاه مضاد للاتجاه الذى سارت فيه الفلسفة القديمة .

والواقع أن المنهج الديكارتى هو منهج الرياضيات الشاملة : رأى ديكارت أن السبيل التى تؤدى إلى المعرفة هى التحليل الذى يردّ الأشياء إلى عناصرها البسيطة ؛ حتى إن مثال البداهة عند « ديكارت » هو اليقين الذى تستمده النفس من ذاتها ؛ ومن المعلوم أن « الكوجيتو » الديكارتى أنشأ فلسفة جديدة من فلسفات النفس ، ولكن هذا لا يمنع من القول بأن « الطبائع البسيطة » عند ديكارت هى فى صميمها هندسية ، وجوهر الجسم عنده هو الامتداد الذى هو موضوع الهندسة .

وكل شىء فى الطبيعة يُفسَّر بالامتداد والحركة ، ويلغى ديكارت الكيف ويستبقى الكم . وهو حين أراد أن يلغى من مجال الفلسفة ما كان يسميه القدماء بالصور الجوهرية ، فالذى ألغاه فى الحقيقة إنما هو مبدأ الكيف ومبدأ الكمال : أعنى النفس التى تنظِّم المادة وتبث فيها الحياة . والكائنات فيما عدا الإنسان هى عند ديكارت

أشياء لا روح لها ؛ والحيوان ليس إلا آلة متحركة . ومن هذه الناحية أيضاً اطّرح ديكارت اعتبارات الغائية فى الكون . حق أن الكون خلقه الله ، وأن الله هو البارىء واجب الوجود مطلق الكمال؛ ولكن الكمال الذى يجىء للكون من الله إنما يؤول أمره إلى كمال الآلية « الميكانية » . فليس للحركة غاية ولا قصد ، وليس فى الكون أثر لرغبة أوتوقان : فكأن الأشياء قد حدثت دون أن تتأثر بجاذبية الكمال الذى أنشأها وأبدعها ؛ والخلائق عند ديكارت لا تتشبه بالخالق ، وليس بين الله والكون وجه من وجوه المشابهة .

* * *

ويجب القول بأن تلك التفرقة بين الكون وبين الله قد أيدتها الفكرة الدينية عن الخليقة . وفى هذه المسألة أيضاً جاءت الفلسفة الحديثة مخالفة للفلسفة اليونانية . ذهب أفلاطون إلى أن العالمَ إنما صدر عن الله بواسطة فيض يشبه الإشعاع الصادر من منبع نور ، فلئن كان ذلك الفيض يقتضى فى كل مرتبة من مرتب الوجود ابتعاداً عن المبدأ ونوعاً من الهبوط ، فذلك لا يحول دون بقاء الصلة بين الخلائق وبين الكمال الأعلى الإلهى ، لكن الفلسفة المسيحية كانت قد تصورت تصوراً مجرداً العلاقةَ بين الله والعالم ، الحب ، فهى وإن جعلت الغاية فى الاتحاد السرمدى بالله . إلا أنها قد

سلّمت بنوع من الثنائية ، حتى كان من العسير أن نفهم الصلة بين الله ومخلوقاته . ثم جاءت الفلسفة الإسلامية فصرحت بتنزيه الله عن مشابهة المخلوقين ، وأعلنت مبدأ التوحيد فى قوة ، واستبعدت كل ما يمكن أن يشتم منه الشرك بالله ، محاولةً أن توفق بين الفلسفة والدين ، بين العقل والنقل. لكن تلك الأنظار بدورها قد افضت فى النهاية إلى إقامة نوع جديد من الثنائية يفصل بين العالمين .

ولكن ديكارت التقط تلك الثنائية الدينية وأمعن فيها بنظريته فى حرية الله والحقائق الأبدية ؛ وينحو مذهبه إلى أن يجعل من الخلق فعلاً تعسفيا تحكميا . ومن ذلك الحين انقطعت الصلة انقطاعا تاما بين العالم وبين مبدأ الكمال والكيف ، وأسلمت الأشياء إلى الهندسة بلا دفاع .

* * *

ونهض «اسبينوزا» فأيد «ديكارت» فى رأيه أن المنهج الرياضى أنسب المناهج للفلسفة . ومن أجل هذا رتب اسبينوزا كتاب «الأخلاق» ترتيب كتب الهندسة . ولكن اسبينوزا لم يقبل الثنائية التى يتضمنها اللاهوت المسيحى والإسلامى ، بل سار فى الاتجاه المخالف شوطاً بعيداً أدى به إلى القول بأن الفكر والامتداد إنما يعبران عن ماهية الله . وطبق اسبينوزا المنهج الرياضى على

مشكلة الخلق ، فصرح بأن الأشياء تصدر عن ماهية الله بضرورة كالضرورة التى تجعل خواص المثلث ناتجة عن ماهية المثلث . ولكن « اسبينوزا » قد استبعد فكرة الكمال المتعالى ومضى فى هذا النحو من التفلسف حتى انتهى به الأمر إلى مثل ما انتهى إليه « ديكارت » من قبل فقال : لا قصد ولا غاية فى حصول الأشياء . وربما كان أهم منافع المنهج الرياضى فى نظر « اسبينوزا » هو أن هذا المنهج يخلصنا من العلل الغائية : إذ العلل الغائية - فى نظره - هى أوهام مصدرها خيالنا الذى يوهمنا أن الأشياء موجودة من أجل الإنسان ومن أجل حاجاته ومصالحه . ولكننا إذا ارتقينا بالذهن إلى المعرفة الحقة تخلينا عن أقوال العوام بوجود الغايات وعن معانيهم فى الخير والشر ، ولم يبق أمامنا إلا القول بأن جميع ما فى الطبيعة إنما يحدث بمقتضى ضرورة أزلية .

* * *

وجاء « ليبنتز » وأخذ يدلل على قلة كفاية « الآلية » والهندسة فى تفسير الكون . وكانت محاولتهُ العودَ إلى القول بالغائية من أهم الأحداث التى عرفها الفكر الحديث . أعلن « ليبنتز » - خلافاً لديكارت ولاسبينوزا - أن الامتداد ليس حقيقة جوهرية وإنما الجوهر الحقُ من نوع هو أبعد غوراً ، هو مبدأ من مبادئ الكيف وهو قوةٌ دائمةُ الفعل . ومن أجل هذا وجدنا « ليبنتز » يعود

مجتازاً مذاهب المدرسيين ، إلى مبدأ أرسطو . يريد الفيلسوف الألمانى استرجاع ما كان « للصور الجوهرية » من شأو سابق ، ويريد فى الوقت نفسه أن يقيم أمام « الميكانية » فكرة العلة الغائية . ولقد شعر « ليبنتز » بما فى وجهة النظر اليونانية من سمو بالنسبة لوجهة النظر الحديثة ، فذكر نصا من « فيدون » يحكى فيه أفلاطون — على لسان سقراط — الأثر الذى تركته فى نفسه مقالة « أنكساغوراس » بأن الأشياء دبرها العقل . ومن أجل هذا لم يقبل ليبنتز مبدأ التناقض على أنه مبدأ ذو قيمة فى ذاته ؛ ورأى أن ذلك المبدأ إنما ينطبق على الأمور الرياضية . لكن النمط الرياضى ليس هو النمط الحقيقى ، والمبدأ الذى ينفذ فى الحقيقة هو مبدأ « السبب الكافى » أعنى مبدأ الملاءمة والكمال الذى بمقتضاه دبر الله الأشياء على أحسن ما يمكن من الوجوه .

ومما يؤسف له أن محاولة « ليبنتز » لم تنجح النجاح كله : فإن هذا الفيلسوف الكبير الذى كان أيضاً عالماً هندسياً كبيراً ، بقى سجيناً للتحليل . أليست فكرة الجوهر الفرد « موناد » ، وهى تلك الفكرة العميقة ، قد شاهت بعض الشىء بسبب اعتبار الجواهر الفردة بمثابة العناصر البسيطة التى يؤدى إليها تحليل الأشياء ؟ إننا ندخل — على هذا النحو — فى نطاق الامتداد والعناصر المادية . وقد قطع « ليبنتز » فى طريق التحليل شوطاً بعيداً ، فردّ الجوهر

إلى الموضوع المنطق الذى يحوى فى نفسه جميع المحمولات عليه، ورأى أن فكرة الجوهر الفردى متضمنة من قبل جميعَ ماسيقوم به ذلك الجوهر من أفعال وجميع ما سيقع له من أحداث . فأى مكان يبقى بعد هذا لمبدأ السبب الكافى ؟ وكيف يتميز عن مبدأ التناقض؟ والواقع أن « ليبنتز » ليتكلم أحياناً وكأن السبب الكافى يمكن أن يوجد بالتحليل ؛ ولكن الذى يبين أن فلسفة ليبنتز لم تسلم حقاً بنزوع الأشياء إلى الكمال ، إنما هى نظرية الاختيار ، اختيار الله للعالم الذى هو أحسن العوالم الممكنة ، والذى لا يُستطاع فيه تغيير شىء ولا مثقال حبة من خردل . فما أبعد الفرق بين تلك النظرة الجامدة عن العالم وبين نظرة أفلاطون وأرسطو حيث تجد الأشياء طامحةً إلى أن تتخطى حدود نفسها ، مأخوذةً بسحر الخير مستجيبة لما فى الجمال من جاذبية !

* * *

إنا لا نعجب إذن حين نرى أن الفلسفة الحديثة لم تهتدِ بهدى « ليبنتز » . فها نحن أولاء نرى « كانت » — وقد سحرته « فيزيقا » نيوتُن — يحكم بأن الطبيعة ليست شيئاً غير آلية ، « ميكانية » وها هو ذا فى كتابيه « نقد العقل الخالص » و« نقد العقل العملى » يقابل بين عالم الطبيعة وعالم الحرية ويفرق بينهما تفريقاً قاطعاً . ومع ذلك فقد شعر « كانت » أن مثل هذه الثنائية لا سبيل إلى قبولها ، فبذل

(٦)

الجهودَ لسد الهوّة التي تفصل بين العالمين . وكتاب « نقد الحكم » معناه أنّ الطبيعة لا يُستطاع تفسيرها تفسيراً كاملاً بواسطة « الآلية » ، وأنها تتضمن غائية هي في الأشياء بمثابة الدليل على الحرية . لكن نظرية « كانت » فيها مع هذا تشويش وخلط عجيب . فكأنّ فيلسوف « كُنجسبرج » يستردّ بيدٍ ما أعطاه بالأخرى : تراه يسلّم بالغائية في الطبيعة ، ويريد في الوقت نفسه أن يقرر أن الطبيعة إنما تسير دائماً سيراً « آلياً » ولعل هذا التناقض يدل على مبلغ الصعوبات التي تردّى فيها الفكر الحديث حين تخلى عن تراث الفكر القديم . ومع ذلك فيبقى حقاً أن « نقد الحكم » قد فتح الطريق لفلسفة الطبيعة عند « شلِنج » ، وإن كانت فلسفتُه تتخذ في أغلب الأحيان صورة الأساطير .

* * *

وقام في النصف الأول من القرن التاسع عشر في فرنسا الفيلسوف « أوجست كونت » الذي أراد بفلسفته « الوضعية » أن يلغي جميع النظريات والفروض الميتافيزيقية ، وحاول أن ينكر البحث عن العلل الأولى وعن العلل الغائية : استبعد « كونت » فكرة الغائية من حيث أنها تفيد نظرةً عن مصير الكون . ولكن الغائية لم تلبث أن استعادت سابق مكانها عند الفلاسفة الروحانيين الذين سلكوا سبيل الفيلسوف « مين دو بيران » (١٧٦٦-١٨٢٤)

صاحب النظرية المشهورة عن « المجهود » : فهذا « رافيسون » (١٨١٣ - ١٩٠٠) - وقد تغذى بفكر أرسطو - يذهب إلى أن الآلية فى الطبيعة ليست بكافية ، وأن الأشياء جميعاً ، حتى أشدها جموداً وأقلها حركة ، لا تخلو من طموح إلى النظام والانسجام واستجابة لنداء الخير والكمال . وأيد « لاشلييه » (١٨٣٤ — ١٩١٨) فكرة الغائية مبيناً أن العلل الفاعلة التى يرسمها العلم عاجزة عن أن تفسر العالم أو أن تكفل ثباته . ونقد « بوترو » مبادىء العلم الوضعى وطبيعة القوانين التى ينتهى إليها : فوجد فيها « الإمكان » بدلاً من الضرورة وأقر بأن باب الحرية مفتوح أبداً على مصراعيه .

وبعض هذه الأفكار التى أشرنا إليها قد بسطها الفيلسوف الرياضى الفرنسى « هنرى پوانكاريه » (١٨٥٤ — ١٩١٢) : فقد رأى أن الفرض يؤدى مهمة كبرى ، وأن الهندسة أولا ليست تعريفاتها ولا مبادئها إلا اصطلاحات من عمل الذهن نفسه ، وأن نظريات الطبيعة والكيمياء ليست إلا أبسط وأيسر ما وجدنا من وجوه تتمثل بها الوقائع من بين وقائع أخرى مثلها .

* * *

لكن النظرية الكبرى التى انتهت إليها هذه الحركة الفكرية

كلها قد أطرحت العلة الغائية من جديد . فمن العجب أن « برجسون » الذي نهض أمام العلم الوضعي ، مطالباً في قوة بحقوق الميتافيزيقا ، والذي أبان في جميع المواطن فعلَ النفس وأثرها ، أبى مع ذلك أن يسلم بأن ذلك الفعل موجَّه نحو غاية . وبعد أن أنحى باللوم على « روح الهندسة » L,ésprit de géométrie التي سادت في الفكر الحديث، وبيّن أنها لا تناسب الفلسفة ، انقلب على الفلسفة اليونانية ، وأتهمها بأنها فلسفة الوقوف والجمود . ولنعترف أن مثل ذلك اللوم يمس وجها من وجوه نظرية المُثُل . ولكنه رغم هذا لا ينال من صميم تلك النظرية الأفلاطونية ، وهو على كل حال لا ينصبّ على النظرة الأرسطاطاليسية التي ترى الصورة مبدأً باطناً هو مبدأ حركة وحياة . وإذ رأى « برجسون » أن « الميكانية » لا تستطيع أن تنهض مفسرةً للأشياء ، فقد حكم أن الغائية ليست إلاّ « ميكانية » مقلوبة ، وأنها تفيد هي أيضاً أن كل شيء قد أعطِي من قبلُ . وأعرض « برجسون » عن الأمرين جميعا : عن الآلية وعن الغائية ، واستعاض عنهما بما سماه « وثبة ليست في الحسبان » وتلك فكرة « التطـــور الخالق » الذي يحل محل فكرة الغائية . ولكن إذا صح أن النقد الذي يوجهه « برجسون » إلى الغائية نقدٌ سليم إذا كنا بصدد

نظرية كنظرية « ليبنتز » التى رُسِمَ فيها مستوى الأشياء من قبلُ - فإن ذلك النقد البرجسونى لا ينال من الفكرة التى رسمها فلاسفة اليونان ورفعوا لواءها . وفكرة « التطور » لا تستطيع على كل حال أن تقوم مقام فكرة « الكمال » : فالتطور لا يكون خالقا إلا لأنه يلبى نداء المبدأ ذى الكمال الأبدى . أجل إن « الكمال الخالق » الذى عرفته الفلسفة اليونانية هو العلة الصحيحة والأصل الذى يجب على الفلسفة الحديثة بدورها أن تلقى عليه ضوءا ساطعا .

* * *

وجاءت مذاهب الوجودية فعادت إلى مباحث القرون الوسطى وقامت فى فرنسا وجودية « سارتر » التى هى مستمدة من دعوى « الوجود سابق على الماهية » ، فكانت تعبيراً عن الاعتقاد بالحرية المطلقة : رأى « سارتر » أن الموجود الحى المفكر يصنع نفسه على قدر « الموقف » الذى يختاره ؛ وذلك الموقف يعتمد آخر الأمر عليه هو نفسه ؛ وليست الحرية ممكنة إلا لأن الموجود ليست له ماهية تحدده .

إلا أن إنكار الغائية فى الفكر الحديث يبدو نتيجة من نتائج الطبيعيات الرياضية . لقد تسلطت فكرة القوانين الطبيعية على

عقول الناس ، فلم تترك مكاناً لتعيّن من نوع آخر . ويخيّل إلينا أن هذه الفكرة الذاهبة إلى أن المادة خاضعة لقوانين نعرفها بالحساب ، فكرة استبعدت العلة الغائية والحرية فى وقت معا ، حتى أننا نجد فى زماننا هذا أن النظرية التى تقول بأن القوانين الطبيعية لا تعبرّ عن اليقين بل تعبر عن « احتمال كبير » ، مع استثناءات نادرة ، هذه النظرية جعلت البعض يظن أن الحرية فى الطبيعة شىءٌ استثنائى ، وأنها تقوم على المصادفة !

والحق أن النتيجة التى استخلصتها الفلسفة الحديثة لم تكن نتيجةً ضروريةً : بل إنها تقوم على شىء من سوء التفاهم . فمن المحقق أن العلم الوضعى الذى ولد من الطبيعيات الرياضية والذى انفصل عن الفلسفة ينحاز على الدوام إلى جانب الميكانية ويستبعد الغائية . ولكن العلم الوضعى — على رغم الانتصارات التى احتفل بها — ليس هو كلَّ المعرفة الإنسانية: فليست مهمة المعرفة أن توفر لدينا التطبيقات العملية ، وأن تجعلنا ندرك الأشياء بقدر ما نستطيع أن نؤثر عليها وأن نحولها إلى مصلحتنا ، بل مهمتها الأولى أن تصل إلى الحقيقة كما هى فى ذاتها . ثم إن العلم الوضعى المشتغل بالمادة وبالكم ، إنما يقف بنا « على سطح الوجود » ، إذا جاز هذا التعبير . وأمّا الفلسفة فأولى بها أن تجعلنا ننفذ إلى أعماق الوجود وإلى الحياة الباطنة . وإذن فيجمل بنا أن نعتبر الحقيقة الميتافيزيقية متممةً

للحقيقة الطبيعية ، وإذن فنحن لا نرى تناكراً بين هاتين الحقيقتين ، وإنما التناكر الصحيح قد رسمه أرسطو بين الغائية والحرية من جهة ، وبين الآلية والمصادفة من جهة أخرى . والقانون الطبيعي هو أيضا ينافى المصادفة وينتمى إلى جانب العقل ، والنظام الذى يعبّر عنه هو بمثابة رمز لنظامٍ أرفع ؛ والاطراد الذى مسرحه المادة هو أساس لقوانين الانسجام والكمال التى تحكم العالم .

وإذن فينبغى علينا ، دون أن نتنزل عن مغانم العلم الحديث ، أن نعود إلى الحقائق الكبرى التى كشفت عنها الفلسفةُ اليونانية : فالعقل هو العلة الصحيحة للأشياء ؛ وقوانين الطبيعة - على مالها من صرامة - لا تنال من الحرية التى هى قانون العقل ، والتى بها تنتظم الأشياءُ فى اتساق وتنزع إلى غايتها المطلقة .

قلنا إن العلة الصحيحة هى العقل . وإذا شئنا أن نرقى إلى أسمى من العقل قلنا إن العلة الصحيحة هى « الخير » الذى يُعيد إليه منذ الأزل جميع الموجودات التى خلقها بجوده وكرمه ، وهى الكمال المطلق الذى هو مصدر وجود العالم .

بين العلم والأخلاق

اتهـام العلم : العلم مخالف للأخلاق ــ دفع الاتهـام :
العلم غير مسئول عن الآثام التى تقترف باسمه ــ المسئول
هو الإنسان ، لا العـالم ــ أخلاق العلم : الـكرامة ،
والائتلاف ، والحرية ــ العلم والحكمة : السعادة والسلام

اشتدت الحملة على العلم فى عصرنا هذا بين كثيرين من المفكرين
ن غربيين وشرقيين . ولعل السبب فى تلك الحملة العنيفة هو
ا شاهده النـاس من آثار العلم فى الحربين الأخيرتين : ذهبت
ملايين النفوس ضحية فى ميادين القتـــال ، وفى معسكرات
الاعتقال ، فى المراكز الصناعية ، وفى المدن الآمنة ، فى الجو
وفى البحر ، وأخيراً بالقنابل الذرية التى تحمل إلى النـاس أضمن
موت فى أوسع مدى ، من غير تمييز بين المحاربين وغير المحاربين !
فكان طبيعياً أن يتساءل النـاس عن المسئول عن تسليح الشعوب
بأسلحة الفتك هذه ، وكان طبيعياً أيضاً أن يكون أول ما يخطر
ببالهم ، جواباً عن هذا التساؤل ، أن القتل والدمار على اختلاف
أنواعه ، إنما تم بفضل العلم وببركة جهود العلماء .

* * *

فإذا اعترض البعض بأن الحرب أمر شاذ فى تاريخ الانسانية ،
وأن زمان السلم مبرأ من ويلاتهـا ، نهضت الوقائع لتفنيد هذا

الرأى : فهذه الآلات التى تزيدها جهود العلماء كل يوم دقة وابتداعاً لم تقدم إلى المجتمع الإنسانى حياة السعة والرفاهية والاطمئنان التى طالما وعدوه بها . ويظهر أن فى وضع السؤال نفسه سخرية مرة : فالعمل فى المصانع ، ذلك العمل الذى لا يكاد يترك للعامل وقتاً للتنفس ، إنما يعقب - فى الآونة الحاضرة - التشرد والبؤس والبطالة فى أرجاء العالم ، حتى ليخطر ببال من ينظر فى حال بعض العمال فى الغرب أن الإنسان أصبح ، بفضل التقدم العلمى الصناعى ، عبداً للآلة بدلاً من أن تسخر الآلة فى خدمة الإنسان . ولم يفت حكماء الشرق والغرب أن يلاحظوا هذه الظاهرة العجيبة ؛ فهذا «رابندرانات تاجور» يقول : «إن الحياة المادية القائمة على العلم تحلو لبعض الناس لأن لها كل صفات الرياضة البدنية : تتظاهر بالجد ، ولكنها خلو من العمق ، وهى لا تحسب للطبيعة الإنسانية العالية حساباً » . وهذا «أينشتين» لا يقل قسوة فى الحكم على العلم عن حكيم الهند ، إذ يقول : « لم يستخدم العلم حتى اليوم إلا فى استعباد الناس : ففى زمن الحرب يُستخدم العلم فى تسميمنا وفى تشويهنا ، وفى زمن السلم يجعل حياتنا قلقة مرهقة . كنا ننتظر أن يستعين الناس بالعلوم للانصراف إلى الأعمال العقلية ، فينالوا بذلك أكبر قسط من الحرية . ولكن بدلا من ذلك صيّرتهم العلوم عبيداً للآلة .

إن السواد الأعظم من العمال ينفقون نهارهم الطويل الرتيب الخالى من البهجة ، وهم فى أشد حالات التبرم والضجر ، ولا يمنعهم ذلك من الارتعاد خوفاً على أجورهم الضئيلة » .

ذلك هو الاتهام فى قوته . وخلاصته أن العلم مخالف للأخلاق ؛ لأنه يفسد فى الأرض ، ويسفك الدماء ، ويجعل الإنسان عبداً للآلة ، ويزوّد الحماقة والبغضاء بأخطر سلاح .

* * *

إننا جميعاً نكره هذه الآثام التى تقترف باسم العلم ، ونمقت آثار الحرب والموت التى تجهّز فى ظل المعامل والمختبرات العلمية ، ونشعر بمضض شديد كلما فكرنا فى تلك المدنية المادية المنسوبة إلى العلم ، تلك المدنية التى تجعل غاية الإنسانية أن تظفر بالمتع المادية ، وأن توفر لها وسائل الراحة الرخيصة والترف الغليظ . ولكن هل العلم مسئول عن كل ما ينسب إليه ؟ .

إن الآثام التى اقترفت باسم العلم حق لا ريب فيه . ولكن العلم ليس مسئولا عنها . والذى يوقع الناس فى الخطأ بهذا الصدد هو أنهم يخلطون غالباً بين العلم ذاته وبين التطبيقات المستفادة من العلم . ولكن العلم ، لحسن الحظ ، شىء آخر غير التطبيقات العلمية.

العلم الصحيح هو البحث عن الوقائع والقوانين بحثا بريئاً منزها

عن كل غرض سوى المعرفة . ومهمة الباحث ، فى علم الطبيعة أو فى علم البيولوجيا أو فى علم الاجتماع ، مقصورة على جودة التمحيص للوقائع وإقامة القوانين منها . فهمته مهمة عقلية محضة ، وليس له من قصد إلا تقدم الذهن الإنسانى تقدماً غير محدود . وجماع حياة العالم فى كلمة : المعرفة والمعرفة لا أكثر ولا غير .

صحيح أن الغالب فى مجال العلم أن يكون الرجل الذى يعرف هو نفسه الذى يعمل ، وأن الذى يكتشف هو عين الذى ينتفع من الاكتشاف . ولكن الحقيقة أنه متى تم للعالم أن يركب جهازاً أو آلة من أجل غاية تتجاوز المعرفة الخالصة ، فقد خرج من مجال العلم ولو لم يخرج من المعمل ؛ لأنه إذا تغير قصده تغيرت عقليته أيضاً ، وأصبح إنساناً له أهواؤه وآراؤه ومصالحه ، فليس عجيباً أن يسخر معرفته لخدمة هذه الأهواء والآراء والمصالح .

لكن مما يؤسف له أن الكشوف العلمية التى يزيد عددها منذ قرن من الزمان زيادة رائعة ، إنما بزغت فى مجتمعات لم تؤت من الحكمة إلا حظاً يسيراً ، فنتج عن ذلك أنها لم تسخّر تلك الكشوف دائما فى غايات سليمة كريمة ، وإنما استخدمتها فى الخير حيناً ، وجعلتها فى خدمة الشر والعدوان أحياناً . ولكن ليس الذنب فى ذلك ذنب العلم ولا ذنب الكشوف العلمية ، وإنما هو ذنب

المجتمع الإنسانى الذى يحمل فى نفسه جراثيم السوء. قد يستكشف البيولوجى أثر مادة ما فى بدن الإنسان ، فيستخدم الطبيب ذلك فى العلاج ، ويستخدمه المجرم فى القتل . ويستكشف عالم الطبيعة القوانين التى تقوم عليها السينما والراديو ، فيستخدمها بعض الناس لإذاعة الحق والخير والجمال ، ويستخدمها بعضهم لنشر الأكاذيب والآثام والحماقات . وقد استكشف العلماء وسيلة لتحطيم الذرة وحبس طاقتها ، فاستخدمها بعضهم لصنع القنبلة الذرية ، وقد يستخدمها آخرون غدا لرفع مستوى الحياة الإنسانية .

وإذن فليس من الإنصاف أن يُرمى العلم بما رمى به من اتهام ، وأن يحمل عبء ما اقترف باسمه من آثام ، بل الأقرب إلى الانصاف أن تلقى جميع هذه التبعات على الإنسان .

* * *

الحق أن العلم الصحيح يحمل فى نفسه مثلا أعلى ومذهباً اخلاقياً رفيعاً ، لو اهتدينا إليهما ، واستوحيناهما فى حياتنا لأوتينا نبلا وسعادة .

يتضمن العلم ثلاثة معان أخلاقية جليلة هى قانونه وحياته : الأول هو أن إقدام الفكر وجرأته الفاتحة هما صميم الكرامة الإنسانية : ذلك لأن العالم الصحيح باحث مبرأ من الأغراض كما

قلنا : لا يعنيه ، حين يواجه مشكلة ما ، أن يعرف هل يكون لحلها نتائج عملية أو لا يكون ، ولا يبالى إلا بأن يستعيض عن جهل بعلم . ولعل أجمل وأروع الكشوف العلمية ماتم منها فى علم الفلك . فهذه الكشوف نماذج للانتصار العلمى ؛ لأنها غيرت فكرتنا عن الكون ولأنها جعلت الغلبة للعقل فى مجال كان يبدو بعيداً عن متناول العقول . ومع ذلك فلم ينتج عن هذه الكشوف الفلكية تطبيقات عملية من شأنها أن تبدل أحوال معاشنا .

ومتى كانت الكرامة الإنسانية فى ذلك الجهد الموصول للمعرفة فإن مهمتنا الأولى أن نعمل بحيث يكون للناس جميعاً نصيب فى هذه الكرامة ؛ فنيسر لهم أن يتعلموا فى كل سن ، وفى كل طبقة ، وفى أى جنس ، ونهيئ لهم السبيل إلى أن يتذوقوا الأمور الروحية واللذائذ العقلية ، وأن يقدروا الحقائق التى قام عليها الدليل .

والمعنى الثانى الذى ينطوى عليه البحث العلمى هو العمل على جمع الكلمة والائتلاف من طريق ذيوع الحقائق العلمية ، وقبول الناس إياها ، لا باعتبارها حقائق خاصة بطائفة من الطوائف ، أو بوطن من الأوطان ، أو بجنس من الأجناس ، بل باعتبارها نوراً يهدى جميع أفراد الإنسان فى هذه الدنيا ، ذلك أن للعلم ميزة انفرد بها ، وهى أنه واحد فى كل مكان وعند جميع الناس ؛

فمجموع ٢ و٣ = ٥ سواء كنا فى القاهرة أو فى لندن ؛ ولا يخطر ببال عاقل أن ينازع فى هذه الحقيقة الرياضية . وكذلك فى العلماء إسرائيليون ، وفيهم مسيحيون ، وفيهم مسلمون . وفى العلماء ألمان وأمريكان وروسيون . ولكن لا يستطيع أحد أن يزعم أن تكون هناك هندسة إسرائيلية مخالفة للهندسة المسيحية أو الإسلامية ، ولا علم طبيعة ألمانى متميز من علم الطبيعة الأمريكانى أو الروسى . . . ذلك أن الحقائق العلمية يمكن أن يقوم عليها البرهان ؛ والبرهان القائم على العقل والتجربة هو الذى يخلق الوحدة والاتفاق بين الناس ، ويدعو إلى الائتلاف عفواً ومن غير إكراه .

مما يؤسف له أن الناس لم يتفقوا إلى الآن إلا على قليل من الحقائق العلمية المتصلة بالمادة وبالحياة . ومن نكد الحال أنهم فيما عدا ذلك يجدون أنفسهم مضطرين إلى البت فى مشكلات لم يمسها العلم إلا مساً رفيقاً . ومن أجل هذا أصبحوا متفقين فى بعض الأمور ، ومختلفين أشد الاختلاف فى أمور أخرى . ولكن أقل ما يقال أن المثل الأعلى الذى يترسمه العلم يدلنا على الطريق الذى ينبغى أن نسلكه لتلطيف حدة هذا الاختلاف ، وهو أن نزيد عدد الحقائق اليقينية ، وأن نعمل على إذاعتها فى الناس ،

وأن نطلب إلى العقل فى جميع المناظرات مبدأ الوئام والاتفاق .

والمعنى الثالث الذى يتضمنه العلم هو احترام حرية الفكر ، والاعتقاد بأن الحرية هى الشرط الضرورى لكل تقدم . وطرافة العلم أنه بقى دائما بعيداً عن روح الضغينة والاضطهاد ، وأنه جعل الحرية قانونه واعترف بها للجميع من غير استثناء . كثيراً ما نرى من أصحاب العقائد الدينية أو المذاهب السياسية من لا يترددون فى استعمال العنف فى الدعوة إلى آرائهم أو النيل من خصومهم . كم من نفوس أزهقت من أجل « الصليب » أو من أجل « الهلال »! ولكن هل أزهقت نفس واحدة من أجل نظرية فيتاغورس أو قانون الأجسام الطافية ؟ وكم من دماء أهدرت من أجل « الفاشية » أو من أجل « الديمقراطية » ولكن لم تهدر قطرة دم واحدة من أجل قانون الجاذبية أو قانون النسبية .

ذلك أن بين العلم والحرية وحدة لا تنفصم عراها . فبينا نرى العقائد والمذاهب تعتمد فى الغالب على العنف والإكراه ، نرى العلم يظل دائماً نقى اليدين من الدم المراق ، ونراه مستغنياً عن تأييد السلطات أو مناصرة الأغلبيات ؛ لأن له من فضائله الخاصة ما يكفل له الغلبة والذيوع ، ولو بعد حين . وإذن فكرامة الفكر والوئام والحرية هى المبادىء الثلاثة التى تقوم عليها أخلاقيات العلم .

ولو أنصتت الإنسانية لهذه المبادىء لذهبت الحروب ، والمظالم الاجتماعية ، واستغلال الإنسان ، ولقضى على عهد البؤس والجهل ، ولانتهت جميع ضروب الطغيان التى تزهق حياة الأفراد وحياة الشعوب .

* * *

ومن أجل هذا وجب أن نتساول : أنمضى فى استخدام العلم ؟ أم ننصت إلى ما يقدمه لنا العلم من هداية أخلاقية ؟ ويجب علينا أن نختار الآن ؛ فقد اهتزت أرجاء العالم ولطخ بالدم أديمه فى زلزال هو أشد هولاً من كل ماعرف من قبل . وما كادت الإنسانية المكروبة تتنفس من هذه الغمة حتى أخذت تتلمس السبيل إلى درء كارثة جديدة ، وهى عالمة أنه لابد لتثبيت السلام الدائم ، وتنظيم التعاون بين الأمم ، من الاهتداء إلى مبادىء أخلاقية يدين لها الناس جميعاً بالقبول . والعلم يكفل للناس هذه المبادىء التى توجههم إلى أرفع ضروب النشاط ، وتدعوهم إلى التسامح ، وتجعلهم إخواناً متحابين .

* * *

إن حياة النفوس الإنسانية دراماً هائلة ضافية ؛ ونحن لا ندرى شيئاً كثيراً من تفاصيلها ودقائقها اللامتناهية ، ولا نعرف إلا القليل جداً عن تتابع فصولها ومشاهدها المتغيرة . لكن

الفلاسفة الروحيين — وهم هداة الإنسانية الحقيقيون — يدعوننا دائماً إلى الاعتقاد بأن للكون إلهاً لامتناهيا ، واسع العلم والقدرة والرحمة ، وأن العالم لا يتحرك مصادفةً واعتباطاً ، بل يسير كل شيء فيه إلى أحسن مما كان ، ولا يمكن أن تكون خاتمة الدراما الإنسانية إلا استكمال السعادة مع تحقيق السلام . والفلاسفة بهذه النظريات المشرقة المتفائلة يمسحون على جراح نفوسنا ، ويهدئون من ثائرة خواطرنا ، وكأنهم يدعوننا إلى أن نمد البصر إلى السماء ذات النجوم : فهنالك ، فوق ظلام القهر والشر والمادة ، تتلألأ معانى الحرية والحق والكمال .

تلك المعانى هى النجوم اللوامع تضىء للإنسانية حياتها ، وتشيع الدفء فى قلوبها ، وتضع فى نفوسها آمالا كباراً .

مصير الإنسان

السؤال : سبب الوجود ــ مشكلة الشر ــ الارتياب
ــ التأمل فى حال الإنسان ــ تاريخ الإنسـانية ــ
إلحاح السؤال .

« لماذا وجد الإنسان فى هذه الدنيا ! وما المهمة التى يؤديها فيها ؟ »
سؤال ليس بغريب ولا بجديد على أحد من الأحياء . فكل حى
ذاق مر الحياة وحلوها هو عرضة لأن يمر بذهنه سؤال كهذا يوماً
ما من أيام حياته . وليس ثمة إنسان ــ كائنا ما كان قسطه من
الثقافة والسعادة ــ إلا وقد عرض له ، تحت تأثير ظرف من
من الظروف المحيطة به ، أن يفكر فى هــــذه المشكلة ، مشكلة
المصير الانسانى .

لكن لا ريب أن الإنسان لا يطرق أمثال هذه المسائل كل
يوم وإنما يصل اليها أخيراً وفيما ندر وشذ من الظروف والأحوال
ثم لاتلبث مشاغل الأيام أن تطغى عليها فتتركها فى زوايا النسيان .

فما هى إذن هذه الظروف التى تعرض لنا فتنتزعنا من مستوى
الحيوان ، وتسمو بنا إلى فكرة هى الفكرة الخلقية والفكرة
الإنسانية على الحقيقة ؟

٭ ٭ ٭

لو أن كل شيء فى الحياة كان يجرى على هوى المرء ورغائبه ، لما كان ثمة مجال لأن يتساءل لماذا وجد فى هذه الدنيا . فلو حدث ائتلاف تام بين ميول الطبيعة البشرية وبين مجرى الأمور الخارجية لكان خليقاً أن يترك العقل فى شبه إغفاء .

ولكن الذى يوقظ العقل ويبعث فيه القلق على مصير الإنسان هو الشر ، الشر الذى يلازم الإنسان فى سائر شئونه ، ولا يكاد يفارقه حتى فى متعه وملاذه العاجلة التى يسميها سعادة .

حين تقع أبصارنا على هذه الدنيا تبدو لنا بادئ الأمر كأنها قد كسيت أبهى حلل السعادة ، عند ذلك تنطلق طبيعتنا وهى تفيض بالآمال والأوهام . حتى إذا آن أن تخبر فى الحياة شأناً من شئونها القاسية ، أو تمارس حقيقة من حقائقها المريرة ، انقلبت على الأثر ذاهلة ساخطة متبرمة ، وحسبت فيما قد أصابها من ذلك أن نواميس العدالة قد امتهنت ، وأن قوانين الطبيعة قد اجترحت ، ومن ثم يكون هذا الارتياب الطويل أولاً ، يعقبه ذلك الاحتجاج الصامت على كل ما فى الحياة من هموم وكروب ، وهذا كله ليس بمانع أن يظل إيماننا ثابتاً ويقيننا لا يتزعزع وقناتنا لا تلين .

فى الحق أن بؤس الحياة يدهشنا أكثر مما يروعنا طالما كنا شباباً ، وقد يبدو لنا أن ما أصابنا من مكروه هو من شذوذ

الأمور، ونؤثر أن نتهم أنفسنا على أن نرتاب فى عدل الله وحكمته ، ونعتقد أننا إذا كنا قد لقينا فى حياتنا خيبةً أو خذلاناً ، فالذنب ذنبنا لا ذنب الأقدار : وهكذا نعمد إلى مغالطة أنفسنا لنرفه عنها ألم الخيبة والفشل ، ونمنيها بأن نبذل قصارى جهدنا لنكون فى غدنا أمهر وأفطن مما كنا فى أمسنا ويومنا ؛ لكن مهارتنا تبوء أيضاً بالفشل مرة بعد مرة ونظل مع هذا مستمسكين بعرى الإيمان واليقين ، حتى إذا سدد الدهر إلينا سهماً مريشاً ، أفقنا مما غشينا من الوهم ، وفتحنا عيوننا فجأة ، فرأينا الحقيقة المؤلمة ! وحينئذ يتلاشى ما كان قد بقى فى نفوسنا من آمال وحينئذ يقوم فى أثرها ضرب من الموجدة والسخط الذى يضاعف تباريح الشقاء ، وحينئذ من أعماق قلوبنا التى أضناها الأسى ، ومن قرارة عقولنا التى أصيبت فى أعز معتقداتها ، لا مناص من أن يرتفع هذا السؤال الحائر الحزين :

« لما إذن قد وضع الإنسان فى هذه الدنيا ؟ »

وليست شقاوات الحياة وحدها هى التى توجه نفوسنا نحو هذه المعضلة ، بل الواقع أنها تصدر عن سرائنا كما تصدر عن ضرائنا ؛ إذا وافتنا ظروف الحياة بما نود ونهوى ، حسبنا أنفسنا بادىء الأمر سعداء هانئين . لكن هذه السعادة لا تلبث أن تفتر وتفقد

ما كان لها من بهجة وطلاوة ، حتى نعود بعد قليل ، وما كان بالأمس يرضينا رضى تاماً ، لا يرضينا اليوم إلا رضى يسيراً ، يعقبه بعد ذلك رضى أقل ، وهكذا يذهب رضى النفس رويداً رويداً ويحل محله على مرور الزمان التبرم والضيق . . هذه هى الخاتمة المحتومة لكل سعادة إنسانية ، وهذا هو القانون القاهر الذى ليس لجميع الأحياء منه مفر ! فما يكاد الانسان يدرك السعادة التى لج به الشوق إليها حتى يأخذه الفزع إذ يرى أنها ليست كافية ولا شافية ، وأنه لم يدرك منها ما منت وما وعدت ؛ ولربما كانت الحياة قد أعطت كل ما تستطيع أن تعطى ، غير أن الرغبة فى السعادة لم تخمد ولم تفتر ، ولن تقنع النفس الإنسانية ولو قيض لها أن تحظى بمسرات الحياة جميعاً ؛ حينئذ قد يحكم الإنسان بأن أهواء النفس شرك خادع ، وأن السعادة شبح زائل ، وأن الحياة نفسها خيبة وضلالة .

وهذا الشعور من شأنه أن يحمل الرجل المفكر المتروى على أن يرجع إلى نفسه متدبراً باحثاً متحيراً فى أمر مصيره .

* * *

الإنسان فى وسط المدن قد يبدو وكأنما هو الشغل الشاغل للكون كله : إذ فى المدن يتلألأ نجمه ، ويعلو كعبه ، وفيها يبزغ كل

ما أوتى من سيادة ظاهرة ؛ ويلوح فيها كأنه المهيمن على مسرح الدنيا ، وكأن الله ما أبدع الكائنات ولا دبر هذا العالم العجيب إلا لخدمته وقضاء مصالحه دون سائر المخلوقات : من أجل هذا تملكه العزة والكبرياء ، وتحفزه ثورة الظفر ، ويأخذه الغرور .

ذلك شأن الإنسان فى غمار المدن وفى ذلك المطرب الحافل بمظاهر الحضارة الإنسانية وآثارها ، الزاخر بأفواج الناس من لداته ونظائره . لكن هذا الإنسان المتجبر المتصلف إذا اتفق له أن وجد نفسه ساعة وسط طبيعة شاسعة ؛ فرأى نفسه وحيداً تجاه السماء التى ليس لها من نهاية ، وحيال هذا الأفق الذى يمتد وينتشر إلى أقصى مرامى البصر ، والذى يجد من بعده وفيما وراءه آفاقاً أخرى نائية مترامية — أقول إذا وجد هذا الإنسان نفسه وسط معالم الطبيعة الرحبة ، وشاهد من جليل صنع البارى ما يقصر عن إدراكه، فتراءت له من أعلى الجبال، ومن تحت ضوء النجوم ، هنا وهناك ، قرى صغيرة مبعثرة ، تتضاءل فيما وراءها من غابات وآكام ، ورأى هاتيك الغابات والآجام هى أيضا تضمحل وتفنى على امتداد البصر — عند ذلك يخطر فى باله أن تلك القرى تسكنها خلائق ضعيفة مثله ؛ فإذا بدأ له أن يقيس هذه الخلائق بمعالم الطبيعة التى تحيط بهم، وأن يقيس هذه الطبيعة نفسها بعالمنا وهى منه

بمثابة القطرة من البحر المحيط ، ثم قارن بين هذا العالم وبين آلاف العوالم الأخرى السابحة فى فضاء الكون وأجوائه ، والتى إذا قيس بها عالمنا لم يكن شيئا مذكوراً — حين يقف المرء على هذا المشهد الرائع ، يشعر بأنه يدنو شيئاً فشيئاً من مطالع الأبدية ، ويمتلىء قلبه بجلال القدرة الإلهية ، ويتمثل مافى حال الإنسان من ضعف وصغر . وعندئذ يرثى لأهوائه المنكودة التى لا تخلو لحظة من شوائب وكدر ، ويترحم على هناءاته الباطلة التى تقضى وشيكاً إلى التبرم والضجر ؛ وحينئذ يسائل نفسه ، من هو ؟ وما شأنه ؟ ومن أين جاء ؟ وماذا يصنع فى هذه الدنيا ؟ وعندئذ يعنّ للإنسان أن يفكر فى حظه ومصيره .

* * *

ولننظر لحظة فى تاريخ الجنس البشرى : شعوب تجىء وتؤدى مهمتها فى الوجود ، وسرعان ما تختفى وتظهر أمم غيرها فتمثل دورها على مسارح الأرض ثم تمضى كمن سبقها ، وهكذا قصة كل حين .

حين نفكر فى هذا الليل الحالك الرهيب ، الذى تسير فيه الإنسانية متعثرة ، جاهلة منبتها وغايتها ؛ وحين ننعم النظر فى هذه الأمم التى تظهر على وجه الأرض فى كل عهد ثم تمضى وليس

منها من يدرى على التحقيق من أين جاء، ولا ماذا يصنع، ولا إلى أين يذهب ؛ وحين ننظر فى وجوه الاختلاف والتفاوت الذى يفرق بين الأقوام أكثر مما تفرق بينهم المسافات والجبال والبحار، وحين نفكر فيما يساورهم من دهشة حين يلتقون ، وما ينشب بينهم من خصومة حين يتعارفون ، وعندما نتدبر أن هذا القضاء الغامض الذى ينتدبهم شعباً شعباً على مسرح الدنيا ، وهذا القدر الغالب الذى يكتم سره عن الناس ، والذى ما يكاد يجعل بعضهم يسودون فيها ردحاً من الزمن ، حتى يخنى عليهم ويتركهم شذر مذر ويجعلهم أثراً بعد عين — حينئذ يستولى على النفس رهبة وخشوع ، ويحس المرء عبء هذا المقدور المستور الذى ليس إلى النجاة منه سبيل .

فما هى هذه الإنسانية التى نحن شطرها وجزؤها ؟ ومن أين جئنا ؟ وإلى أين نمضى ؟ أترى يكون شأنها شأن أعشاب الحقول تنبت من الأرض فى كل مكان ، فى اليوم الذى عينته نواميس الكون العامة، ثم تعود إليها إذا جاء أجلها فلا تستقدم عنه ساعة ولا تستأخر؟ أم ترى أن الكون ليس إلا مسرحاً تمثل عليه الإنسانية فصلاً من روايتها السرمدية ؟

لقد دانت مدنية الشرق لمدنية اليونان ؛ ودانت مدنية اليونان

لمدنية الرومان ، ولقد برزت من غابات جرمانيا مدنية جديدة فقوضت مدنية الرومان ؛ وبرز من وراء المحيط عالم جديد يحمل مدنية جديدة . فما نصيب هذه المدنية الجديدة وما مصيرها ؟ ترى هل تبسط على الدنيا سلطانها ؟ أم أن من حظ جميع مدنيات الأرض أن تزدهر وترتفع ثم يدب إليها الضعف والاضمحلال ؟ وبعبارة أخرى ، هل الإنسانية تدور منذ الأزل فى دائرة معينة ؟ أم تعدوها وتتقدم ؟ أم هى كما يزعم البعض تتأخر وتتقهقر ؟

إن الأمر يلتبس علينا ، وتساورنا الحيرة فى هذه المسائل . يتساءل الإنسان ما هذا القانون الذى يتبعه قطعان البشر دون أن يعرفوه والذى يحملهم من أصل مجهول إلى غاية مجهولة ؟ وعلى هذا النحو يفكر الإنسان فى مصير الإنسان .

ولا يظنن القارىء أنه يلزم أن يكون الإنسان عالماً لكى يسمو عقله إلى تصور مشكلة مصيره : فإن الفلاح الساذج الذى يرعى الماشية هو أيضا يواجه الطبيعة . وفى أوقات فراغه الطويلة قد يفكر متسائلا من هو ؟ وما عسى أن تكون تلك المخلوقات الراقدة عند قدميه ؟ وللفلاح أيضا أجداد هبطوا القبور واحداً بعد واحد ، فهو يتساءل : لماذا ولدوا ؟ وفيم عاشوا على الأرض حقبة من الزمان ، حتى إذا انقضت آجالهم ماتوا وأخلوا المكان

من بعدهم لآخرين هم بدورهم يختفون ؟ أهكذا الحال أبد الدهر بلا سبب ولا غاية ؟ إن الفلاح يفكر مثلنا فى هذه الشئون ؛ وهو يفكر كذلك فى هذا الكون اللامتناهى الذى ليس هو منه سوى ذرة يسيرة ؛ وهو يشعر مثلنا أنه ضائع فى خضم الكائنات التى لايعرف لها مبدأ ولا نهاية .

وقد يخطر له أحياناً أن يبحث عن الصلة بينه وبين تلك البهائم التى يتولى رعيها . وقد يتساءل : كما أنه هو أشرف منها أليس ثمة مخلوقات أخرى أشرف منه وأرقى . وإذ يتمثل ما هو فيه من فقر وكد وذل ، يسهل عليه أن يتصور خلائق أخرى أكمل منه وأعظم استعداداً للسعادة . وحينئذ يحسر فيوجه إلى الخالق سبحانه هذا هذا السؤال الصارخ الحزين « ربى لم خلقتنى ؟ وما معنى المهمة التى أقوم بها فى هذه الدنيا ؟ » .

إذا عرض للإنسان فى ظرف من ظروف حياته أن يردد هذا السؤال ، ثم لم يجد فيما رسخ من عقائده جواباً مقنعاً شافياً ، ساورته فى ذلك شكوى أليمة ولم يعصمه شىء من الكفر والجحود إلا أن تدركه رحمة من العلى القدير .

الحرية عند اليونان والرومان

الجمع بين الحرية والديمقراطية ـ معنيان للحرية عند أرسطو ـ الحرية السياسية والحرية الداخلية ـ « الابيقوريون » و « الرواقيون » ـ حرية النفس عند « إبكتيتوس » و « مرقس أوريليوس » ـ مطـالب العصر

إن فكرة الحرية عند اليونان متصلة اتصالاً مباشراً بفكرة الديمقراطية ، أى بالحكومة التى تكون السيادة فيها للشعب. وقد قال أرسطو فى كتاب « السياسة » : (الكتاب السابع ، الباب الأول) « إن الأساس الذى يقوم عليه النظام الديمقراطى هو الحرية ». فما الذى يقصده مفكرو اليونان من الجمع بين معنى الديمقراطية والحرية؟

* * *

فى زمن «هومير» (القرن الثامن قبل الميلاد) و«هزيود» (القرن السابع ق . م) لم يكن يحسب للفرد اليونانى حساب : تقرأ فى « الإلياذة » أن إبداء الآراء وإصدار الأحكام فى اجتماعات « الأجورا » كان مقصوراً على الملك ورؤساء العشائر . ونرى فى كتاب « الأعمال والأيام » فرقاً ظاهراً بين كبار ملاك الأراضى وبين جمهرة صغار الملاك . فلم يكن هنالك وقتئذ حرية حقيقية إلا لأصحاب الثراء . وفى القرن السابع بدأ يتكون من اليونانيين شعب مدنى ، أى مجتمع أقرب إلى الديمقراطية ، وذلك بفضل

التوسع الاستعمارى وازدياد السكان فى المدن والموانىء، وازدهار التجارة والصناعة .

وتم التغيير حوالى سنة ٦٠٠ ق . م ، إذا أتيح للشعب نفسه أن يصدر قانوناً دستورياً ، وأتيح للقضاة المختارين من الشعب أن يظفروا بالسيادة فى إدارة حكومة « المدينة » ، وتألفت هيئة من الشعب تجتمع فى جلسة علنية فى التاسع من كل شهر ، لتدبّر شؤون « الديموس » (الشعب) ، ولتحكم فى جمع المنازعات والخصومات. وفى هذا العصر نفسه (٥٩٢ ق . م) كانت قوانين « صولون » تكفل للأثينيين التمتع « بالحرية المدنية » : إذ حرمت القبض على العاجزين عن الوفاء بما عليهم من ديون . عندئذ أصبح أبناء الأثينيين جميعاً مواطنين أحرارا . وتم تطور هذا النظام على يد « بركليس » إذ أن تشريعاته (التى أصدرت سنة ٤٥١ ق . م) هيأت للمواطنين، مهما كانوا فقراء ، أن يصلوا إلى أعلى مناصب الدولة .

وإذن فالجمع بين « الحرية » و « الديمقراطية » قد تضمن ميزتين : الأولى « الحرية المدنية » بمعنى أن كل عضو فى المدينة من أبوين يونانيين يستطيع أن يعيش فى أمان على شخصه وأمواله ، ما دام لا يخالف قوانين الدولة . والثانية « الحرية السياسية » بمعنى أن كل مواطن يستطيع أن يتولى جميع المناصب العامة ، سواء كانت ولايتها

بالانتخاب أو بالاقتراع . ويتميز هـــذا النظام عن النظام « الأولغرشي » أو النظام الأرستقراطي الذي لا يجعل السلطان إلا لطبقة معينة ، كما يتميز عن النظام الملوكي أو النظام الاستبدادي الذي لا يجعل السلطان إلا لرجل واحد تكون إرادته قانوناً . وبفضل الديمقراطية اليونانية تحرر اليوناني من أمور كثيرة : تحرر في شخصه من قيود الرق ، سواء كان مكبلا بها فعلا أم كانت تتهدده كما في حالة الرق بسبب الديون ؛ وتحرر أيضا ، باعتباره حيواناً سياسيا ، من استبداد السادة اليونانيين ، سواء أكانوا ملوكا أم من أصحاب الأراضي . وهذا هو المعنى الأصلي للحرية عند اليونان [١].

* * *

بعد أن ذكر أرسطو في كتاب « السياسة » أن الحرية شيمة الديمقراطية ، وأن الرأي الشائع في أثينا أن هذا النظام هو الوحيد الذي يمنح الناس حظوظهم من الحرية ، قال : « للحرية معنيان : أحدهما أن يكون الإنسان محكوماً تارة وحاكماً تارة أخرى . لأن فكرة الشعب عن العدالة هي المساواة في الحقوق للجميع من حيث العدد لا من حيث القيمة . وإذا كان هذا معنى

(١) راجع : Festugière, Liberté et Civilisation chez les Grecs, Paris 1948.

العدالة فالجمهور هو بالضرورة السيد الحاكم ؛ إذ أن قرار الأغلبية هو القانون النافذ آخر الأمر . والواقع أن هذه هى المهمة الخاصة للحرية ، إذا صح أن العبد لا يحيا على هواه . وإذن فهذه هى العلامة الثانية المميزة للديمقراطية والتى ولدت عند الإنسان كراهية السادة والرغبة فى أن لا يكون له سيد على الإطلاق ؛ فإذا لم يكن ذلك ممكنا فليكن سيداً مرة ومحكوماً مرة أخرى . وعلى هذا النحو يميل المرء إلى تحقيق الحرية فى المساواة بين الجميع . . (٢)

* * *

فظاهر أن للديمقراطية فى نظر اليونانيين ، وكما يعبر عنها أرسطو ميزتين : الأولى توزيع العدالة بين الجميع ، أو ما نسميه اليوم بالمساواة فى الحقوق المدنية والسياسية . والثانية هى حرية كل واحد فى أن يحيا كما يشاء .

والدليل على أن هذين المعنيين كانا راسخين فى عقلية اليونانيين فى القرن الخامس قبل الميلاد هو ما نجده فى خطبة « بركليس » المشهورة فى رثاء أبناء أثينا الذين ماتوا فى السنة الأولى من حرب البلوبونيز » . فقد استهل « بركليس » خطبته بالثناء على الأجداد الذين برعوا فى الحرب والقتال ، فاستطاعوا أن يصونوا أرض

(٢) أرسطو : « السياسة » ، الكتاب السابع ، الباب الثانى .

الوطن ، و«أن يسلموه حراً وديعة إلى الأبناء والأحفاد» . ثم مضى ممتدحاً الديمقراطية فقال : «أن اسم دستورنا هو الديمقراطية : لأنه دستور يهتم بالأغلبية لا بالأقلية ، ولأن جميع الأثينيين متساوون فى الحقوق والواجبات . أما المناصب العامة فكل واحد يرشح لها وينالها ، لا بفضل انتمائه إلى حزب ما ، بل بفضل صفاته ومميزاته الشخصية ، ولا يحول دونه شىء ما دام باستطاعته أن يؤدى خدمة للدولة . . . إننا لا نغضب على أحد منّا حين يصنع ما يحلو له ويتصرف على الوجه الذى يريد . . . وعلى الرغم من سهولتنا فى معاملاتنا الخاصة نشعر فى أنفسنا قبل كل شىء بخشية القوانين واحترامها ، فتمنعنا تلك الخشية من مخالفتها فى أعمالنا العامة لأننا نطيع الحكام الذين يتقلدون مناصب القضاء واحداً بعد الآخر كما نطيع القوانين ، ولا سيما القوانين التى ليست مكتوبة والتى تسم من يجترحونها بميسم العار فى نظر الناس جميعاً» [٣] .

* * *

هذا هو المثل الأعلى للديمقراطية وللحرية عند اليونانيين ؛ وليس من شك فى أن هذه الحرية التى كان الأثينيون يستمتعون بها هى التى حملتهم على الدفاع عن حرية وطنهم بكل

---

(٣) توقيديدس : « تاريخ حرب البلوبونيز » : ٢ س ٣٥ وما بعدها .

ما وسعهم من قوة : الدفاع عنها ضد الفرس فى أوائل القرن الخامس قبل الميلاد ، وضد الأسبرطيين وحلفائهم فى أواخر ذلك القرن نفسه .

ومن الأمور المشهورة عند مؤرخى ذلك العصر وشعرائه أن يوازنوا بين الفرس واليونانيين من هذه الجهة : فالفرس — فى نظرهم — عبيد يقاتلون مأجورين ، أما اليونانيين فأحرار يقاتلون من أجل مثل أعلى للحياة ظفروا به بعد جهاد شاقّ ، وهم مؤمنون بأن هذا المثل وحده هو الكفيل بازدهار الشخصية الإنسانية وإكتمالها . نجد فى رواية « الفرس » « لإخيل » أن أتوساً يسأل : « أين أثينا ؟ أهى مدينة كبيرة بلغت من قوة الجيش والمال حداً جعل « أجزرسيس » يرى وجوب القضاء عليها ؟ ومن هم أولئك الأثينيون ؟ وأى قائد يقودهم إلى الحرب ؟ ومن هو ذلك الطاغية الذى يتولى تصريف أمورهم مستبداً برأيه ؟ » فيجيب الشيوخ : « إنهم لا يرون أنفسهم عبيداً لأى إنسان ، وليس لأحد عليهم من سلطان » (٤)

فالأمر الذى يزهو به اليونانى هو أنه ليس عبداً لإنسان ، وإنما يطيع القانون ، لأن القانون هو المعبر عن إرادة الشعب ،

(٤) إخيل : « الفرس » : ٢٧٢ .

ولأن الشعب هو كل مواطن يونانى ، والمواطن هو الذى أعد القانون وهو الذى سنه فى الجمعية العامة ، وهو الذى طبقه فى مختلف المحاكم بالمدينة . واليونانى حين يذود عن حرية وطنه إنما يذود عن حريته الشخصية ، الحريتان لا تفترقان بل هما شيء واحد .

* * *

وإذن فأصل معنى الحرية عند اليونان هو الحرية السياسية . ولكن هذا المعنى من معانى الحرية قد انتقل انتقالاً طبيعيا إلى الحرية فى الفكر وفى السلام وفى العمل وفى السلوك . وكان طبيعياً أيضاً أن يكون له أثر كبير فى فكرة « الإنسان » نفسه ، وفى ازدهار شخصه ، وفى فكرة « الحكمة » بكل ما تضمنته عند القدماء من كرامة واستقلال .

وقد أوضح « جومبرتس » هذا الأمر فقال : « إن استتباب الديمقراطيه قد كفل لكل مواطن أن يشعر بحرية جديدة كانت وقفاً على الأشراف من قبل . وساقه هذا الشعور بالحرية إلى كثير من عواطف « النبل » ومكارم الأخلاق . كان اليونانى يرى لنفسه ، باعتباره حراً ، منزلةً فوق منزلة العبيد وحالاً تباين حالهم . وكان يرى أنه بهذا الاعتبار رجل مستقل عن الحظوظ والأقدار ، قليل الاكتراث بالمخاوف والآمال . إنه يستطيع أن يستمتع بما يملك

وهو آمن مطمئن ، وليس لأحد سوى الآلهة سلطان عليه . . .
وعندئذ أصبح يرى فى التوكل على الأقدار أو التكالب على المصالح المادية دليلاً على الخسة والهوان ، ويرى احتقار المال والعزوف عن التجارة آية على النفوس الحرة الكريمة . فلما أشاد الفلاسفة بهذا النموذج من الإنسان الحر ، وعدوه مثلا أعلى للإنسان فى كل زمان ومكان ، انبثق فى الأخلاق اليونانية مثال الحرية الداخلية . فمن وافق مطالب هذا المثال كان إنسانا حراً ، ولو كان عبداً يُباع فى الأسواق ، ومن خالفه كان عبداً ، ولو كان ملكا يجلس على العرش .

* * *

وهذا النزوع إلى « الحرية الداخلية » قد وافق ضياع استقلال المدن اليونانية سنة ٣٣٨ ق . م ، وتبعيتها لملك مقدونيا ، فاضطرت الحرية إلى أن تلوذ بحمى النفس الإنسانية ، حيث لا تستطيع أن تمتد إليها يد الطغاة والمغتصبين : إن اليونانيين قوم تكاد الحياة السياسية عندهم أن تطغى على كل شيء ، ولكنهم الآن قد سئموا الجمود السياسى بعد ضياع استقلالهم ؛ وهم يريدون أن يتلهوا عن التفكير فى محنتهم ؛ ولكن الآداب والفنون لا تكفى لسد أوقات الفراغ فى حياتهم . فكان طبيعياً أن تصبح الفلسفة حينئذ هى الملاذ الوحيد للمجتمع الأثينى . والفلسفة بدورها قد عنيت بالحياة

العملية ، فأرادت أن تكفل للإنسان ملاذاً فى الضراء وحين البأس . ونظر اليونانى فوجد على المسرح الفلسفى مدرستين كبيرتين متنافستين فى اجتذاب الجماهير : إحداهما مدرسة « الحديقة» وقد أنشأها « إبيقور » سنة ٣٠٦ ق . م ، والثانية مدرسة « الرواق » وقد أنشأها « زينون » سنة ٣٠١ ق . م .

أما مدرسة « إبيقور » فهى البيئة الجديدة التى يحس الإنسان أنها داره التى يأوى إليها ، هى أسرة « الأصدقاء » . وليست الصداقة إلا بيقورية هى الشارة الخارجية التى تربط التلاميذ بالأستاذ فحسب ، بل هى الأساس الذى تقوم عليه الحكمة [٥] . وتتلخص الدعوة إلابيقورية فى وجوب سعى الإنسان إلى الخلو من الاضطراب النفسى . ولكن المرء لا يستطيع أن يبلغ هذه الغاية إلا بمناصرة جماعة « الأصدقاء » ومشاركتهم إياه فى السراء والضراء والمثل الأعلى للحرية كما دعا إليه « إبيقور » هو أن يخلو قلب الإنسان من كل رغبة أو رهبة ، وأن تبرأ نفسه من الخرافات والأوهام .

وأما فلاسفة « الرواقية » فقد أرادوا إحلال « الإنسان » محل المواطن ، وجعلوا « الحكيم » مواطناً للكون كله ، ومالوا

(٥) راجع : فستوجيير : « إبيقور وآلهته » ، باريس ١٩٤٦ ــ الفصل الثالث

إلى اعتبار الإنسانية أسرة واحدة أعضاؤها أفراد البشر عامة ، أيا كانت نحلهم وألسنتهم وبلادهم . فالناس جميعاً طبيعتهم واحدة وأصلهم واحد ، وهم من جهة عقولهم يشتركون فى نظام واحد ، وينتسبون إلى إله واحد ، ويؤلفون دولة واحدة ، حدودها الكون كله ، ورئيسها الله ، وقوانينها قوانين الطبيعة . وكلما استرشد الإنسان فى حياته بهذه القوانين العقلية الطبيعية التى يقر بضرورتها ويعمل على استتبابها أصبح رجلا حراً بأكمل معانى الحرية [٦].

* * *

وإذن فنحن نرى أن حكماء أثينا قد استطاعوا فى أزمان الشدة والبلاء أن يقدموا للعالم نظرة جديدة عن الحرية . وهذه النظرة نفسها هى التى سيقدمها حكماء رومة ، والرواقيون منهم على الخصوص ، ولكن مع شىء من التحوير .

وفكرة الحرية هى الفكرة الكبرى التى تسود فلسفة «أبكتيتوس» الرواقى الرومانى (القرن الأول بعد الميلاد). والحرية عنده هى أن يتصرف الإنسان فى أفكاره وإرادته بحيث لا يمكن قهره على غير ما يريد . وإذن فهى حرية النفس التى تعرف كيف

(٦) عثمان أمين : « الفلسفة الرواقية » ، القاهرة ١٩٤٥ ص ١٠٧ وما بعدها

تحكم نفسها وفق قانون تسنه لنفسها . وإذا أراد الإنسان أن يعرف تلك الحرية وجب عليه ، وفقا للمبدأ السقراطي المشهور ، أن يعرف نفسه. عندئذ يتبين أولاً أنه مستعبد لأشياء كثيرة : فهو عبد لبدنه ، عبد للمال ، عبد للجاه والسلطان . فاذا التمس المرء الحرية الصحيحة فليبحث عنها لا في الأشياء الخارجية ، ولا في جسده ، ولا في ماله ولا في جاهه ، لأن في ذلك كله رقاً أخلاقياً وبلاءً عظيماً ، بل إنه واجدها في نفسه وفي أمر مطلق مستقل ، وهو قدرته على الحكم والإرادة . ولا شيء من الخارج يستطيع أن ينال حرية النفس بسوء : « سأل الفيلسوف تلميذه : أهنالك شيء هو ملك لك ؟ قال التلميذ ، لا أدري ، فقال الفيلسوف : أيستطيع أحد أن يكرهك على تصديق ماليس بصدق ؟ قال : لا . فقال : أيستطيع أحد أن يكرهك على إرادة مالا تريد ؟ قال : يستطيع ذلك إذا هددني بالموت أو بالحبس ؛ فقال الفيلسوف : إذا لم تبال أنت بالموت أو بالحبس ، أيستطيع إكراهك بمثل ذلك الوعيد ؟ قال : لا . قال : أو ليس في قدرتك أن تحتقر الموت ؟ قال : بلى . قال : فأنت حر حينئذ . . . » . فحرية النفس عند « أبكتيتوس » تفلت من سلطان الناس وسلطان الأشياء بل إنها عنده تفلت من سلطان الله نفسه : فان الله الذى منحنا الحرية يستحيل عليه أن يسلبنا إياها، لأن المنحة

الإلهية لاتسترد كالمنح البشرية . وإذن ففى الحرية يجد الإنسان مستنده الذى يطمئن إليه (٧)

* * *

أماالامبراطورالرومانى «مرقس أوريليوس» (١٢١-١٨٠ب.م) فقد دعا إلى فكرة الاستقلال . قال : إن خير كل موجود وغايته هو أن يؤدى العمل الذى خلق له . والإنسان إنما خلق بطبيعته عاقلا . فحسبه إذن — لكى يصيب خيره ويبلغ غايته — أن يحقق استقلاله النفسى مهما كلفه ذلك . واجب عليه أن يصون ذلك الاستقلال سواء كان بإزاء غيره من الناس أم بإزاء الآراء التى منشأها الخيال أو الأهواء أو الانفعالات أو الرغبات أو المخاوف فإذا بلغ الإنسان ذلك الاستقلال المنشود عاش حراً غير مقيد ، وعاش من نفسه فى حصن حصين ، فلا يمسه مكروه ولا يستطيع أحد أن يلحق به ضرا . ولقدأصرمرقس أوريليوس على الأخذ بما دعا إليه الرواقيون من التفرقة بين الأشياء التى فى قدرتنا ، والأشياء التى ليست فى قدرتنا : فكل ما هو مغاير لنا وخارج عنا ليس فى مقدورنا ، والذى فى مقدورنا هو ملكات نفوسنا ، وعلى الخصوص قدرتنا النفسية على تصديق الأفكار التى نحكم ببداهتها ،

(٧) راجع : أبكتيتوس : « المحادثات » ، الكتاب الرابع ، الفصل الأول

وقدرتها على الرفض والتوقف عن الحكم . . . فإذا قيل إن قدرة الإنسان محدودة، وإن كثيراً من المصاعب تعترض طريقه، فالجواب أن هذا هو السبب فى أن الحكيم لا يريد شيئا قط إلا « بتحفظ » أى على شرط أن يكون الشىء المطلوب قريب المنال : فإذا كان صعب المنال ، فالرجل الذى يكون قد تحفظ فى طلبه لا يشعر من جراء فشله فى بلوغه بأى ألم أو خيبة ظن ، لأنه كان يقدر وقوع الفشل من قبل ، وبهذه المثابة لا يعده فشلا [٨]

وإذن فالحرية الداخلية عبارة عن أن نغير رغباتنا ، وأن نرفعها من المستوى الفردى إلى مستوى الكون . فأنا إذا وافقتُ الكون أصبحت حرا فى أن أعمل كما أشاء ، واستمتع بحرية تامة . ونتائج عملى ، سواء كانت موفقه أو غير موفقة ، لاتهمنى إطلاقا . وما يهمنى إلا الصورة التى أضفيها على الفعل ، وهذه الصورة ممتازة : كل شىء حسن ما دام يتم وفقاً لقانون الكون الذى هو حَسَن . وما علىّ إلا أن أتابع قانون الكون ، عندئذ يبدو لى كل ما يصيبنى شيئاً حَسَناً .

* * *

كان من شأن الحوادث الكبرى التى وقعت فى بلاد اليونان

(٨) مرقس أوريليوس : « خواطر » الكتاب الثالث ، ف ٩

فى عهد « فيليب » و « والاسكندر » أن جردت الأخلاق اليونانية من طابعها القومى المألوف عند أرسطو وأفلاطون ؛ فلم يُعد للمواطن « اليونانى » وجود : سقط القناع اليونانى القديم ، ولم يبق سوى « الإنسان » . فأرادت الفلسفة أن تعلمه الفضيلة وأن ترشده إلى السعادة : فكان سبيلها أن تصرفه عن كل شىء ، حتى عن الوطن . ومن أجل هذا وجدنا الطابع العام للمذاهب الفلسفية فى « العصر الهلينى » هو عدم الاكتراث بالأمور السياسية : فمذاهب « ديوجانس » و « وأرستيبوس » و « بيرون » و « قرنيادس » و « إبيقور » و « وزينون » - على ما بينهما من اختلاف - إنما هى صور متنوعة لسعى الإنسان إلى الانطواء على النفس ، والانصراف عن الأشياء الخارجية والمظاهر الخداعة التى تحول بينه وبين تكميل نفسه وإسعادها . لقد كانت « أثينا » من قبل زعيمة الحرية : حرية الفرد فى المدينة ، وحرية المدينة فى بلاد اليونان . فلما انحلت المعتقدات القديمة ، وهوت الحرية السياسية ، ووهنت الفضائل الأخلاقية ، لم يبق أمام النفس الإنسانية إلا أن تنكمش على ذاتها ، حتى تصادف عقائد جديد تشعل فيها نار الحب والأمل [٩] .

ولم يبق أمام فلاسفة أثينا إلا أن ينهضوا بعبء هذه المهمة ،

(٩) Gilbert Murray, « Stoic, Christian and Humanist » 1946, p. 92

فقاموا يبيّنون للناس أن « الحكيم » يظل حراً إذا عرف كيف يستكفى بنفسه ، وكيف يحيا على وفاق مع نظام العالم .

* * *

لقد كان « إبيقور » رجلا مريضاً ، وكان « كلينثس » الرواقى سقّاءً يشتغل ليلا فى خدمة خبّاز ، وكان « ابكتيتوس » الرواقى عبداً . وكان العصر الذى عاش فيه « إبيقور » و « زينون » عصر مجاعة وموت ، قد تقلبت فيه على أثينا أحداث كثيرة : ثارت أثينا ثلاث مرات (وانتهت ثوراتها بإراقة الدماء) ، وقاومت الحصار خمس مرات ، واستولى عليها الأعداء ثلاث مرات . . . . وفى الحق لقد كان ذلك العصر أحد تلك العصور التى يستولى فيها على الإنسان شعور بسخف الحياة وتفاهة قدرها . ولأول مرة حينئذ ظهرت فكرة « السخف » [١٠] فى فلسفة الحياة تحت اسم « الحظ » و « البخت » و « القسمة » !

وإذن فهاتان الفلسفتان الأخلاقيتان اللتان ظهرتا فى أوقات الشدة والبلاء قد جاءتا ملائمتين لبؤس الإنسان الحديث الذى بدأ هو أيضا فى الظهور حينذاك ، ذلك الإنسان الحائر الضائع فى جمهرة الناس ، والذى هو أشبه برقم من أرقام الحساب وسط عـــدد

---

(١٠) وهى الفكرة التى عادت الى الظهور فى أيامنا هذه عند « الوجوديين ».

لا يحصى من المخلوقات البشرية التي هي على شاكلته والتي لا تعرف عنه شيئاً كما لا يعرف هو عنها شيئاً ، ذلك الإنسان الذي يحمل وحده عبء الحياة ويعيش بلا صديق ، ويسير بلا مأرب ولا سبب من أسباب الوجود ، ويدور على نفسه كالبهيمة إلى أن يموت . . . (١١)

إلى هذا الإنسان القلق المضطرب قدم « إبيقور » و « زينون » وأنصارهما من بعدها هدايةً إلى طريق جديد لمباهج حياة سعيدة لم تستنفد بعد فضائلها حتى فى أيامنا هذه : أرشداه إلى سكينة النفس التي لا تساورها رغبة أو رهبة : وعلّماه كيف يسلك سبيل «الحكمة» الإنسانية ليصل إلى الحرية الداخلية وهى الحرية الحقيقية .

---

(١١) فستوجيير : « الحرية والمدنية عند اليونان » ، باريس سنة ١٩٤٨ ص ٦٠ بع .

حول تاريخ الفلسفة الأوربية

فى العصر الوسيط

خصائص « العصر الوسيط » فى أوربا ــ سيطرة اللاهوت ــ أوغسطين ــ الأفلاطونية ــ المشكلة « المدرسية » : التوفيق بين العقائد المسيحية والفلسفة اليونانية ــ كتاب الأستاذ يوسف كرم ــ ميزات الكتاب ملاحظات من حيث الشكل ــ ميزات الفكر المدرسى

يطلق اسم « العصر الوسيط » على حقبة طويلة من الزمان، تمتد على وجه التقريب من القرن السادس الميلادى إلى عهد « الاصلاح » الدينى المسيحى ، وأظهر خصائص هذا العصر على العموم أن علماء الدين ورجال الكنيسة كانوا هم القائمين فى البلاد الأوربية على شؤون التعليم الفلسفى . ففى إبان القرن السادس والسابع والثامن كانت الكنيسة المسيحية هى الرسول الوحيد لنقل كل ما بقى من تراث العصر « الكلاسيكى » القديم ، وكان ينظر إليها على أنها المخلص الوحيد للإنسانية ، لا من نار جهنم فحسب ، بل من البهيمية والهمجية أيضاً . وكان إدراك هذا الأمر ، على ما فيه من إبهام وقصور ، هو الذى أضفى على عقلية العصور الوسطى وحدتها ووسمها بالطابع المميز لها .

كان فكر القرون الوسطى فى صميمه يرد كل شىء إلى الله ،

وكان جميع الكبار من مفكرى تلك العصور لاهوتيين ، حتى ليصح القول بأن « عصر النهضة » الأوربية إنما بدأ حين اختفت هذه الظاهرة الدينية العامة ، وازدادت المعرفة بآثار القدماء من العرب واليونان . فمن القرن التاسع إلى القرن الثانى عشر كان العلم بآثار أفلاطون وأرسطو ضئيلاً إلى حد يدعو إلى الدهشة ، إذ لم يبق من كتب أفلاطون إلا كتاب « طيماوس » الذى ترجمه « خلقيديوس » إلى اللاتينية ؛ ولا من كتب أرسطو إلا كتاب « المقولات » وكتاب « الشرح » ؛ ولم تكن مضامين كتب أرسطو الأساسية معروفة بوجه عام إلا فى بداية القرن الثالث عشر ، وإن كانت كتبه فى المنطق قد كشفت كلها مرة أخرى قبل نهاية القرن الثانى عشر . وكان يسود الفترة الأولى من العصور الوسطى مؤلفات القديس « أوغسطين » الذى استطاع ، أكثر من أى واحد آخر من « الآباء » اللاتينيين ، أن يُدخل فى تعاليمه الروح الفلسفى عند الأفلاطونيين المتأخرين ، والذى استمر يؤثر أعمق التأثير وأبقاه فى عقلية العصور الوسطى ، حتى حين بلغت سلطة أرسطو ذروتها . وقد كان لاهوت الكنيسة فى « عصور الآباء » مشبعاً بالأفلاطونية ، وظل إلى النهاية أقرب إلى المذهب الأفلاطونى منه إلى المذهب الأرسطوطالى .

وإذن فقد كانت مهمة المفكر فى العصور الوسطى مهمة توفيق وتركيب أكثر من أن تكون مهمة خلق وإبداع ؛ فقد كان الناس يحيطون الكلمة المكتوبة بهالة من التبجيل . وكانوا يؤمنون إيمانا تقليدياً خفياً بأن النصوص المقدسة كلها صحيحة بحروفها ، سواء ماورد منها فى الأناجيل أم فيما كتبه الآباء وشيوخ الكنيسة . وقد سرى مثل هذا الإجلال أيضا إلى غير الكتب الدينية من آثار الماضى التليد .

وإذن فقد كانت المشكلة « المدرسية » هى التوفيق بين الوحى الذى تقول به الكنيسة ، والنظر الفلسفى الذى تلألأ فى سماء اليونان القديمة . وقد غلب الإيمان بإمكان هذا التوفيق : لأن الإنسان ، وهو الحيوان الناطق ، إنما خلق على صورة خلق الله ؟ لكن العقل البشرى قد فسد بخطيئة آدم ؛ فإذا وقع بين العقل وظاهر الوحى تعارض وجب على العقل أن يبادر بالإذعان والنزول عن حقوقه . فإن أبى واستكبر وأراد أن يبحث ، كان مقترفا أخش الكبائر وأخبث الشناعات ، وكان عمله هذا مرادفاً لإنكار معقولية الكون على الإطلاق ،لأن العقل والوحى يلتقيان عند مصدر واحد فريد ، وهو طبيعة الله التى هى سر من « الأسرار » التى لايسبر لها غور . ومن أجل هذا رأوا أن الإخفاق فى الوصول إلى الجمع بين الفلسفة والدين إنما يرجع إلى فساد العقل البشرى ، الذى لا يحفظ عليه

سلامته إلاّ نعمة الإيمان . والخلاصة أن تاريخ الفكر فى العصور الوسطى عبارة عن الكشف عن المحاولات المتعاقبة للتوفيق بين العقائد المسيحية والفلسفة الأفلاطونية أولاً ، والتوفيق بين تلك العقائد والفلسفة الأرسطوطالية أخيراً .

° ° °

وهذا هو ما بسطه الأستاذ يوسف كرم ، ببيان جلى على إيجازه ، فى كتابه الجميل « تاريخ الفلسفة الأوربية فى العصر الوسيط»[1] الذى نقدمه إلى قراء العربية جد مغتبطين .

يقع الكتاب فى أربعة أبواب : الباب الأول فى « أساتذة العصر الوسيط » ؛ ويبحث فى أوائل نقلة الفلسفة اليونانية إلى اللاتينية ، وفى القديس أوغسطين وديونيسيوس وبويس . والباب الثانى فى « تكوين الفلسفة المدرسية » ، ويبحث فى تنظيم التعليم ، ويبسط مذهب « جون سكوت أريجينا » ، وطائفة من اللاهوتيين والفلاسفة أشهرهم بيرنجى دى تور ، والقديس أنسلم ، وبيير أبيلار ، وألان دى ليل . والباب الثالث فى « أوج الفلسفة المدرسية » ، ويبحث فى نشأة الجامعات ، وفى مذاهب بعض الفلاسفة المدرسيين مثل جيوم « أوفرنى » ، وألكسندر أوف هاليس ،

(١) نشرته دار الكاتب المصرى ، القاهرة سنة ١٩٤٦

والقديس بونافنتورا ، وروجر بيكون ، والقديس ألبرت الأكبر ، والقديس توما الأكويني ، وسيجر دي برابان ، وريمون لول . والباب الرابع في « انحلال الفلسفة المدرسية » ، يبحث في ايكارت ، وجون دونس سكوت ، ووليم أوف أوكام ، والإسميين الباريسيين مثل جان دي ميركور وجان بوريدان وألبير دي ساكس . ويختتم الكتاب ببيان للمراجع وقاموس للأعلام .

* * *

إن أبواب الكتاب ، بما يندرج تحتها من فصول وأعداد وفقرات ، كلها قيمة نافعة ضرورية للوقوف على الفلسفة المدرسية في نشوئها وازدهارها وانحلالها . ويجرى الكتاب على نسق علمي دقيق محبوك ، وينطق بلفظ عربي مبين ، تسري فيه البلاغة حيناً ويبلغ حد الإعجاز أحياناً ، وظاهر أن كتاباً كهذا لم يكتب على عجل ، وإنما « صنعه » صاحبه بفكره ويده كما يصنع الفنان الذي يعشق فنه تحفة رائعة ؛ فجاء هذا العمل ثمرة طيبة للتوفر على الدرس والتمحيص وآية شاهدة على طول الروية والأناة ؛ وظاهر أيضاً أن المؤلف لم يدفع بكتابه إلى المطبعة إلا بعد مراجعة وصقل واستيعاب : وهذه شرائط الإتقان والسعي إلى الكمال بقدر الإمكان ؛ وتلك خصال العلماء المحققين الذين يعكفون على بحوثهم

سنوات ، لا يحسبون حساباً « للموضة » أو للشهرة أو للسوق . . .
فنرجو أن يكون ظهور هذا الكتاب ، وهو فى هذه المرتبة من
الإجادة ، درساً بليغاً للمستعجلين من الكتاب والمؤلفين .

* * *

وبعد فإننا نود أن نقدم إلى المؤلف الفاضل بعض الملاحظات
التى قد ينتفع بها فى الطبعة الثانية من الكتاب .

يذكر المؤلف (ص ٩٧) من نقلة الكتب العربية إلى اللغة
اللاتينية فى القرن الثانى عشر المترجم الإيطالى « جيرار دى
كريمونا » ، ويذكر أنه قد ترجم إلى اللاتينية شرح الفارابى على
السماع الطبيعى لأرسطو ؛ ونحب أن نضيف إلى ما ذكر أن دى
كريمونا قد ترجم من كتب الفارابى كتاب « إحصاء العلوم » كله ،
وأن هذه الترجمة الكاملة موجودة محفوظة بالمكتبة الأهلية
بباريس تحت رقم ٩٣٣٥ ، وقد نشرها المستشرق الأسبانى
« بلانسيا » Palenica فى طبعته للنص العربى الموجود بمكتبة
الاسكوريال ، وذلك ضمن « منشورات كلية الآداب والفلسفة
بجامعة مدريد » سنة ١٩٣٢ .

ونلاحظ أيضاً أن المؤلف قد أورد فى مقدمة كتابه بعض
المآخذ أو « المثالب » التى وجهت إلى الفلسفة المدرسية المسيحية

ثم شرع فى الرد عليها ؛ ونحن نخالف الأستاذ فى هذه الطريقة ، ونرى أن ما ذكره بهذا الصدد كان أحرى أن يؤجله إلى ما بعد الفراغ من عرض الفلسفة المدرسية جملةً وتفصيلا ؛ فمادام حضرته قد نصب نفسه للدفاع عن الفلسفة المدرسية — وله الحق فى أن يصنع هذا ، بل إنه مندوب إليه — فقد كان ينبغى أن يسلك الطريق الطبيعى الذى يسلكه كل محام عن قضية : يعمد أولاً إلى بسط الدعوى وبيان ظروفها وملابساتها ؛ ثم يتولى الدفاع عن وجهة نظره مع تفنيد دعوى الخصوم ، وعندئذ يستطيع القارئ الذى يكون قد أحاط بجملة الفلسفة المدرسية ، وكوّن له فيها رأياً ، أن يتابع المؤلف فى دعواه ، وأن يتبين بنفسه مدى ما فى دفاعه من إقناع . أما ما صنع الأستاذ كرم فى كتابه من البدء مباشرة بالدفاع ، قبل بسط القضية ، فأمر ينطوى فى نظرنا على نوع من « الدور » لأنه يفترض أن القارئ عارف من قبل بماهية الفلسفة المدرسية، واقف على جهود رجالها ومذاهبهم فيها ؛ مع أن الكتاب لم يكتب إلا للتعريف بهذا الذى يُفترض من ناحية أخرى أنه معروف !

* * *

ولست أعنى من إيراد هذه الملاحظة أن يفهم القارىء أن

الخلاف بين المؤلف وبيني يتناول جوهر الموضوع . ولا أن يظن أنني أقر أقوال من وصفوا الفلسفة المدرسية المسيحية بأنها « حقبة مظلمة مقفلة على نفسها » بل الواقع أن الخلاف بيننا هنا إنما ينصب على الشكل فحسب ، وأعتقد أن للفكر المدرسى على العموم ميزات ليس من الإنصاف إغفالها .

صحيح أن ذلك الفكر كان دينياً فى صميمه ، وكانت الفلسفة فيه خاضعة للاهوت ، ولا استقلال لها عنه ، بل أنها استخدمت « لفهم الإيمان » كما كانوا يقولون . وصحيح أن الفكر الأوربى فى العصر الوسيط كان فقيراً فى المعلومات الواقعية النافعة ، وكان يعوزه روح العلم الحديث ، كما كانت تعوزه المناهج الصحيحة للبحث العلمى كما نفهمه اليوم ، أعنى ذلك البحث القائم على الاستنباط والاستقراء والتجربة ، دون تأثر بأى اعتبار آخر خارج عن موضوع النظر .

لكنى أرى أن هذه الحقائق التى لا تنكر لا ينبغى أن تحملنا على أن نغمط علماء العصور الوسطى حقهم من التقدير . وخليق بنا أن لا ننسى ما شاركوا فيه من جهود لتقدم العقل الإنسانى . ويبدو لنا أنهم حققوا ذلك من عدة وجوه : الوجه الأول أن المنهج الذى جروا عليه فى النظر العقلى وفى الاستدلال —

على الرغم مما كان فيه من جفاف وآلية — قد استطاع أن يكسب الفكر نفاذاً ودقةً وحذقاً في التمييز والتقسيم والتفريع والمحاجة وما إلى ذلك من صفات يندر وجودها في ذهنية العصور الحديثة. والوجه الثاني أنهم استطاعوا بتأملاتهم أن يتعمقوا مسألة من المسائل الفلسفية الكبرى، وهي مسألة النفس والجسم. والحق أنهم قطعوا في درس هذه المسألة أشواطاً لم يبلغها القدماء من قبل، وبينوا أن عالم الروح حق لا ريب فيه، وأنه مهما يكن أمر الصلة بين الروح والبدن فإن الروح لا تقل عن المادة ثبوتاً وأصالة.

ومن الإنصاف أن نسجل لعلماء العصور الوسطى فضلا آخر لا يستهان به؛ ذلك أنهم جعلوا للحياة الباطنة منزلة رفيعة تفوق ما كان لها عند مفكري القدماء، وليس من الإسراف أن يقال بهذا الصدد إن الآثار التي خلفها الصوفية في مواجيدهم ومشاهداتهم ومكاشفاتهم كان لها من عمق الأثر في تربية «الذوق البسيكولوجي» مثل ما كان للتمييز والتقسيم والتفريع من الأثر في تقوية «الذوق المنطقي» عند المناطقة والجدليين من أهل القرون الوسطى.

* * *

وبعد فإن أسرة الفلسفة في مصر والشرق العربي لتغتبط أعظم اغتباط بظهور كتاب «تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط»

ذلك الكتاب الذى انسم ، كسائر ما كتب المؤلف ، بسمات الجد والعمق ، والجمع بين الدقة والطلاوة والرصانة والوضوح ؛ وأود أن أختتم هذا العرض السريع بأن أعلن عظيم إعجابى بما يبذله الأستاذ المؤلف من جهود صادقة لخدمة الفلسفة فى البلاد العربية خدمات صالحة باقية ، وأود أن أنتهز هذه الفرصة لأقدم إليه خالص التهنئة على ما وفق إليه من هذا العمل الدائب الباهر الذى أرى فيه فتحاً مبيناً فى الأدب الفلسفى العربى الحديث .

الفلسفة والدين

عند فلاسفة الإسلام

التوفيق بين الفلسفة والدين : الفيلسوف والنبي ـ الفارابي
ـ ابن سينا ـ حملة الغزالى ظالمة ـ ابن طفيل ـ نظرية
ابن رشد ـ نظرة الإسلاميين الى الصلة بين الفلسفة والدين

يقول «موريس فولف» فى معرض الكلام عن فلاسفة العرب «إن التوفيق بين الفكر الفلسفى وبين العقيدة الإسلامية كان من أكبر ما انصرفت إليه عناية فلاسفة العرب . غير أن أغلبهم يفرق بين دين المستنيرين المبنى على دراسة فلسفية ، وبين دين الدهماء القائم على تأويل القرآن تأيلا حرفياً . ويتصل بهذه العناية المناقشات التى ثارت بين المتكلمين من أهل السنة ، وبين غير واحدة من الطرق المارقة التى لا يسمح المقام بتقصى تاريخها . . . وكارادوفو وغيره يطلقون « المَدْرَسية الإســلامية » (Scolastique musulmane) على تلك المحاولة التى تبغى التوفيق بين القرآن والفلسفة . ومع ذلك فلا ينبغى أن يغرب عن البال أن فلاسفة العرب نحوا فى تفسير العالم منحى قائما بذاته مستقلا عن خضوعهم للقرآن »[1]

---

(١) موريس فولف: « تاريخ فلسفة القرون الوسطى » ج ١ ص ٢٠٩

ونحن إذا تقصينا آراء فلاسفة الإسلام واحداً واحداً فى هذا الصدد ،أعنى بصدد الفلسفة والدين ، لوجدنا مقالة « فوافس» تشبه أن تكون صادقة منطبقة على الواقع فى مجموعها : فقد كان فلاسفة الإسلام مسلمين مؤمنين مخلصين حقاً لدينهم يعتقدون اعتقاداً يقينياً كما يقول المستشرق « تنمان » أن الإسلام هو أكمل وحى إلهى ؛ غير أنهم إذا كانوا قد حاولوا التوفيق بين مذاهب الفلسفة التى يحبونها ، ويقفون عليها حياتهم ، وبين عقائد الإسلام الذى يؤمنون به ويقدسونه ، فلم يكن مرجع ذلك إلى أنهم نصبوا أنفسهم حماة للدين — كما يقول ذلك المستشرق — بل لكى يدرأوا عن أنفسهم شبه الأشعرية وغير الأشعرية ممن كانوا يرمونهم بالزندقة والمروق ، لاشتغالهم بالفلسفة وعلوم الأوائل . وحسبنا ، لكى ندرك هذا الأمر أن نورد بيتين من الشعر قيلا يوم حكم على الفيلسوف ابن رشد بالنفى من بلاده واضطهاد أنصاره :

نفذ القضاء بأخذ كل مضلل   متفلسف فى دينه متزندق

بالمنطق اشتغلوا فقيل حقيقة   إن البلاء موكل بالمنطق

* * *

لقد كان أولئك الفلاسفة يرون للفلسفة مكانها وللدين مكانه ، كل منهما يؤدى وظيفته فى الحياة من غير أن يكون بينهما مصادمة

ولا نزاع : فالفيلسوف يصل عن طريق العقل إلى إدراك الأمور النظرية ، وهو يلم بطرف من الحقائق العملية . مهمته إذن نظرية : البحث في العقائد والنظر في الحقائق العقلية .

أما النبي فهو يدرك من سبيل الوحي الحقائق العملية ، وطرفاً من الحقائق النظرية : وهو يرى ، في حالة إشراق ، النظام الأكمل للكون فيحاول أن يهدى الناس إليه . فوظيفته إذن عملية تشريعية أكثر من أن تكون نظرية . كانوا يرون أن مهمة النبي هي تحقيق العدل في هذا العالم ؛ ومهمة الفيلسوف هي التشبه بالله في كمال المعرفة . وبهذا المعنى يقول الفارابي : « وأما الغاية التي يقصد اليها في تعلم الفلسفة فهي معرفة الخالق تعالى وأنه واحد غير متحرك ، وأنه العلة الفاعلة لجميع الأشياء ، وأنه المرتب لهذا العالم بجوده وحكمته وعدله .. وأما الأعمال التي يعملها الفيلسوف فهي التشبه بالخالق بمقدار طاقة الإنسان »[٢]

والفارابي لا يرى بين الفلسفة والدين تعارضاً ولا منافرة . وإذا كان قد وجد بينهما اختلاف ، فليس ذلك إلا في الظاهر : لأن الشريعة تخاطب الجمهور ؛ والجمهور لا قبل له أن يدرك من

---

(٢) الفارابي : « فيما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة » (ضمن : « المجموع » القاهرة سنة ١٩٠٧ ص٦٢) .

أسرار الأمور وبواطنها ما يدركه الفلاسفة بالبراهين الحقيقية : لذلك خاطبهم الشرع بما استطاعوا تصوره وإدراكه .

ونحن نرى هذه الفكرة تنشأ عند الفارابى ولا تلبث أن تنمو وتترعرع مع الزمن عند خلفائه من الفلاسفة حتى تبلغ القمة فى الوضوح والصراحة لدى الفيلسوف ابن رشد .

* * *

ولننظر قول الفارابى فى رسالته المسماة « الجمع بين رأيى الحكيمين أفلاطون وأرسطو » ، وهى رسالة كتبها وفسر فيها العالم تفسيراً فلسفياً لا يناقض الدين الإسلامى : « والبرهانيات موكولة إلى أصحاب الأذهان الصافية والعقول المستقيمة ، والسياسيات موكولة إلى ذوى الآراء السديدة ، والشرعيات موكولة إلى ذوى الإلهامات الروحانية ؛ وأعم هذه كلها الشرعيات ، وألفاظها خارجة عن مقادير عقول المخاطبين ، ولذلك لا يؤاخذون بما لا يطيقون تصوره : فإن من تصور فى أمر المبدع أنه جسم ، وأنه يفعل بحركة وزمان ، ثم لا يقدر بذهنه على تصور ما هو ألطف من ذلك وأليق به ، ومهما توهم أنه غير جسم وأنه يفعل بلا حركة وزمان لا يثبت فى ذهنه معنى متصور البتة ، وإن أجبر على ذلك زاده غياً وضلالاً ، وكان فيما يتصوره ويعتقده معذوراً مصيباً ، ثم يقدر بذهنه أنه غير جسم وأن فعله بلا حركة ، غير أنه لا يقدر

على تصور أنه لا فى مكان ، وإن أجبر على ذلك وكلف تصوره تبلد ، فأنه يترك على حاله ولا يساق إلى غيرها . وكذلك لا يقدر الجمهور على معرفة شىء يحدث لا عن شىء ، ويفسد لا إلى شىء ، فلذلك ما قد خوطبوا بما قدروا على تصوره وإدراكه وتفهمه . لا يجوز أن ينسب شىء من ذلك فيما هو فى موضعه إلى الخطأ والوهن ، بل كل ذلك صواب مستقيم . فطرق البراهين المقنعة المستقيمة العجيبة النفع منشأها عند أصحاب الشرائع الذين عوضوا بالإبداع الوحى والإلهامات »[٣]

ونرى الفارابى يعرض فى هذه الرسالة أيضاً لآراء أفلاطون وأرسطو فى مسائل عدة ، ويحاول أن يبين أنه لا خلاف فيها بين آرائهما من جهة ، ولا بين آرائهما وبين العقيدة الإسلامية من جهة أخرى . وأخيراً يتناول فيها ثلاث مسائل مما كثر حولها التنازع بين أهل النظر العقلى وأصحاب النظر الشرعى . ويشير إلى مواضع الشبه ومداخل الشكوك فيها، وهى : قدم العالم ، وإثبات الصانع ، والثواب العقاب . ويحاول أن يثبت اتفاق أفلاطون وأرسطو على أن العالم محدث وليس بقديم ، واتفاقهما على أنه لا بد له من صانع ، وينفى عنهما شبهة الاعتقاد بنفى الثواب والعقاب، ويستدل

(٣) الفارابى : « الجمع بين رأيى الحكيمين أفلاطون وأرسطو » (ضمن : « المجموع » ص ٣٠ — ٣١)

على أن أرسطو كان يرى أن الجزاء واجب فى الطبيعة برسالة كتبها أرسطو نفسه إلى والدة الإسكندر حين بلغها نعيه وجزعت عليه(٤)

* * *

أما ابن سينا فكلامه فى هذا المعنى أصرح وأجلى فبعد أن أثبت الحاجة إلى وجود نبي يخاطب الناس لهدايتهم وإقامة العدل بينهم ويسن للناس فى أمور معاشهم سنناً بأمر الله تعالى ، ووحيه قال: « فيكون الأصل فيما يسنه تعريفه إياهم أن لهما صانعاً واحداً قادراً ، وأنه عالم بالسر والعلانية ، وأنه من حقه أن يطاع أمره ، وأنه يجب أن يكون الأمر لمن له الخلق ، وأنه قد أعد لمن أطاعه المعاد المسعد ، ولمن عصاه المعاد المشقى ، حتى يتلقى الجمهور رسمه المنزل على لسانه من الإله والملائكة بالسمع والطاعة . ولا ينبغى له أن يشغلهم بشيء من معرفة الله تعالى فوق أنه واحد حق لا شبيه له . أما أن يتعدى بهم إلى تكليفهم أن يصدقوا بوجوده وهو غير مشار إليه فى مكان فلا ينقسم بالقول ، ولا هو خارج العالم ولا داخله ، ولا شيء من هذا الجنس — فقد عظم عليهم الشغل وشوّش فيما بين أيديهم الدين ، وأوقعهم فيما لا يخلص عنه إلا من كان الموفق الذى يشذ وجوده ويندر كونه : فإنه لا يمكنهم

(٤) الفارابى : «الجمع بين رأيى الحكيمين أفلاطون وأرسطو » (« المجموع » ص ٢٦ — ٣٨) .

أن يتصوروا هذه الأحوال على وجهها إلا بكد . وإنما يمكن القليل منهم أن يتصور حقيقة هذا التوحيد والتنزيه ، فلا يلبثون أن يكذبوا بمثل هذا الوجود ، أو يقعوا فى الشارع ، وينصرفوا إلى المباحثات والمقايسات التى تصدهم عن أعمالهم البدنية ، وربما أوقعتهم فى آراء مخالفة لصلاح المدينة ومنافية لواجب الحق ، فكثرت فيهم الشكوك والشبه وصعب الأمر على اللسان فى ضبطهم . فما كل متيسر له فى الحكمة الإلهية . ولا يصح بحال أن يظهر أن عنده حقيقة يكتمها عن العامة ، بل لا يجب أن يرخص فى التعريض بشىء من الأشياء التى هى عندهم عظيمة وجليلة ، ويلقى إليهم منه هذا القدر ، أعنى أنه لا نظير له ولا شبيه ولا شريك . وكذلك يجب أن يقرر عندهم أمر المعاد على وجه يتصورون كيفيته وتسكن إليه نفوسهم ويضرب للسعادة والشقاوة أمثالاً مما يفهمونه ويتصورونه .

أما الحق فى ذلك فلا يلوح لهم منه إلا أمراً مجملا : وهو أن ذلك شىء لا عين رأته ولا أذن سمعته ... ولا بأس أن يشتمل خطابه على رموز وإشارات ليستدعى المستعدين بالجبلة للنظر إلى البحث الحكمى فى العبادات ومنفعتها فى الدنيا والآخرة .. »(٥)

(٥) ابن سينا : « النجاه » طبع القاهرة سنة ١٣٣١ هـ ص ٤٩٨ — ٥٠٢

وبعد هذا يمضى ابن سينا منبهاً إلى ما ينبغى أن يسن النبى للناس من فروض العبادات ووسائل القربى إلى الله . ثم يقول : « فهذه الأحوال (أحوال العبادات والقربى) ينتفع بها العامة فى رسوخ ذكر الله — عز اسمه — فى أنفسهم ، فيدوم لهم التشبث بالسنن والشرائع بسبب ذلك ، وإن لم يمكن لهم مثل هذه المذكرات تناسوا جميع ذلك مع انقراض قرن أو قرنين ؛ وينفعهم أيضاً فى المعاد منفعة عظيمة فيما ينزه به أنفسهم على ما عرفته . وأما الخاصة فأكثر منفعة هذه الأشياء إياهم فى المعاد ؛ فقد قررنا حال المعاد الحقيقى ، وأثبتنا أن السعادة فى الآخرة مكتسبة بتنزيه النفس ، وتنزيه النفس تبعيدها عن الهيئات البدنية المضادة لأسباب السعادة »(٦) .

فظاهر من كلام ابن سينا أنه يقسم الناس بإزاء الدين فريقين : خاصة وعامة ؛ فالخاصة هم أهل النظر فى العقائد والعبادات ؛ أما العامة فينبغى ألا يلقى إليهم من ذلك إلا ما تقبله أفهامهم وتتسع له مداركهم خشية أن تضطرب آراؤهم وتتزلزل عقائدهم .

فمقصد الدين هداية الناس لبلوغ السعادة فى الدارين ، ومقصد الفلسفة تأهيل الفيلسوف لدرك السعادة الحقيقية . ولكن ما هى هذه

---

(٦) ابن سينا : المصدر نفسه ص ٥٠٤

السعادة الحقيقية التي ينشدها الفيلسوف؟ وكيف السبيل إلى تحقيقها ؟

يرى ابن سينا أنه للوصول إلى « السعادة الحقيقية » ينبغي أن يتوافر في حق الفيلسوف ركنان : أحدهما نظرى والآخر عملى . أما الركن النظرى فهو كمال المعرفة كما رأينا لدى الفارابي . ولكن كمال المعرفة عند ابن سينا على ضروب : أحدها : تصور المبادىء المفارقة تصوراً حقيقياً والتصديق بها تصديقاً يقينياً . والثاني : معرفة العلل الغائية للأمور الواقعة في الحركات الكلية دون الجزئية . والثالث معرفة النظام الكلي والترتيب الذى عليه الكائنات من المبدأ الأول إلى أخسّ الموجودات . والرابع تصور العناية الإلهية وكيفيتها — ثم لابد أخيراً من توثيق العلاقة مع العالم الآخر والشوق إليه : هذا هو الركن النظرى في تحقيق السعادة .

أما الركن العملى فتنزيه النفس، أى تبعيدها عن الهيئات البدنية المضادة لأسباب السعادة . وهذا التنزيه يحصل بأخلاق وملكات ، والأخلاق والملكات تكتسب بأفعال من شأنها أن تصرف النفس عن البدن والحس ، وتديم تذكيرها المعدن الذى لها ، حتى تزكو وتشتاق إلى كمالها وتطلبه ؛ فإذا كانت كثيرة الرجوع إلى ذاتها لم تنفعل ولم تتأثر من الأحوال البدنية . وإن دامت هذه الأفعال من الإنسان استفاد ملكة الالتفات إلى جهة الحق

والإعراض عن الباطل ، وصار شديد الاستعداد للتخلص إلى السعادة بعد مفارقة البدن(٧)

* * *

ولنخطُ الآن إلى الغزالى، ذلك الجبار الذى أمعن فى الفلسفة طعناً وتجريحاً ، ونادى بوجوب زجر كل من يخوض فى علومها ، بحجة أن بعض الذين مارسوها ركبوا شططاً وانحرفوا عن جادة العقيدة الشرعية(٨) .

ولسنا نفهم كيف ساغ للغزالى أن يطعن على الفلسفة ، ويرميها بتشويش آراء العوام وهدم معتقداتهم الدينية ، مع أن العامة هم أبعد الناس عن الاطلاع على آراء الفلاسفة والوقوف على دقائق مباحثهم ، ومع أن الفلاسفة أنفسهم ما طمعوا يوماً فى استرضاء الجماهير ولا النزول إلى مجادلة العوام والجهال ، ولكنهم توخوا من مبدأ الأمر أن يخاطبوا طبقة الخواص والعلماء ، على ما أوضحنا بيانه فيما سبق من القول .

وليت شعرى أكان الغزالى منطقياً مع نفسه فى الجهر بهذه

---

(٧) ابن سينا : « النجاة » ص ٤٨٥ بم . وأيضاً : ابن سينا : « أحوال النفس » الفصل الخامس عشر (طبعه أحمد فؤاد الأهوانى ، سنه ١٩٥٢ ص ١٢٧ بم .

(٨) الغزالى : «المنقذ من الضلال » ، فصل فى أقسام علوم الفلسفة .

الصيحة ضد الفلاسفة؟ مع أننا نراه يقول في مفتتح كتابه «إلجام العوام عن علم الكلام»، مانصه : «أما بعدفقد سألتني — أرشدك الله — عن الأخبار الموهمة للتشبيه عند الرعاع والجهال من الحشوية الضلال ، حيث اعتقدوا فى الله وصفاته ما يتعالى ويتقدس عنه من الصورة واليد والقدم والنزول والانتقال والجلوس على العرش والاستقرار وما يجرى مجراه ...» ثم يقول بعد ذلك «وحقيقة مذهب السلف — وهو الحق عندنا — أن كل من بلغه حديث من هذه الأحاديث من عوام الخلق ، يجب عليه فيه سبعة أمور : التقديس، ثم التصديق ، ثم الاعتراف بالعجز ثم السكوت ، ثم الإمساك ، ثم الكف ، ثم التسليم لأهل المعرفه ...»[1] .

أليس هذا هو عين ما يقول به الفلاسفة ، على ما رأينا ، من وجوب صرف العامة عن البحث فى حقائق أمور الدين ووجوب عدم التصريح لهم بما يعسر عليهم إدراكه ، بل يترك ذلك إلى أهل المعرفة والعلماء؟

الحق أنه إذا كان هناك من هو أولى باللوم والمؤاخذة لتصريحه فى بعض كتبه بما لا يجب التصريح به للجمهور ، فهو الغزالى نفسه ومعه فريق من المتكلمين .

---

(٩) الغزالى : «إلجام العوام عن علم الكلام» ، القاهرة ١٣٠٣هـ ، ص ٢ — ٣

يبدو لمن تتبع ما كتبه الغزالى فى هذه المسائل أنه لم يثبت فى كتبه على رأى ، وخلط فيها تبعاً لمخاطبته تارة للخاصة وتارة للجمهور . وحسبنا بياناً لهذا الخلط أن نورد رأى ابن طفيل فيه ، قال :

« وأما كتب الشيخ أبى حامد الغزالى فهو بحسب مخاطبته للجمهور يربط فى موضع ويحل فى آخر ، ويكفّر بأشياء ثم ينتحلها ثم إنه من جملة ما كفر به الفلاسفة فى كتاب « التهافت » إنكارهم لحشر الأجساد وإثباتهم الثواب والعقاب للنفوس خاصة . ثم قال فى أول كتاب « الميزان » أن هذا الاعتقاد هو اعتقاد شيوخ الصوفية على القطع . ثم قال فى كتاب « المنقذ من الضلال » إن اعتقاده هو كاعتقاد الصوفية ، وأن أمره إنما وقف على ذلك بعد طول البحث . وفى كتبه من هذا النوع كثير يراه من تصفحها وأمعن النظر فيها . وقد اعتذر عن هذا الفعل فى آخر كتاب « ميزان العمل » حيث وصف أن الآراء ثلاثة أقسام : رأى يشارك فيه الجمهور فيما عليه ، ورأى يكون بحسب ما يخاطب به كل سائل ومسترشد ، ورأى يكون بين الإنسان وبين نفسه لا يطلع عليه إلا من هو شريكه فى اعتقاده . ثم قال بعد ذلك : ولو لم يكن فى هذه الألفاظ إلا ما يشكك فى اعتقادك الموروث لكفى بذلك نفعاً :

فان من لم يشك لم ينظر ، ومن لم ينظر لم يبصر ، ومن لم يبصر بقى في العمى والحيرة . ثم تمثل بهذا البيت :

خذ ما تراه ودع شيئاً سمعت به
في طلعة البدر ما يغنيك عن زحل

فهذه صفة تعليمه ، وأكثره إنما هو رمز وإشارة ، لا ينتفع به إلا من وقف عليها ببصيرة نفسه أولاً ، ثم سمعها منه ثانياً ، أو من كان معداً لفهمها فائق الفطرة فهو يكتفي بأيسر إشارة ...»[١٠]

* * *

أما الفيلسوف الأندلسي ابن طفيل فما علينا إلا أن نقرأ قصته الفلسفية الرائعة التي سماها « حي بن يقظان » ، فنجد ذلك المعنى الذي أشرنا إليه ممثلا فيها أبلغ تمثيل . وخلاصة هذا الرأي عنده أن الحقيقة المجردة الخالصة لا يحسن أن يصرح بها للعامة المكبلين في أغلال الحواس ؛ وأنه لأجل النفاذ إلى تلك الأذهان الجامدة والتأثير على هذه الإرادات العاتية ، اقتضت الحكمة أن تحاط الحقيقة بالرموز والاشارات . وذلك شأن الأديان المنزلة [١١] .

---

(١٠) ابن طفيل : « جواب على سؤال » (ضمن « فلسفه أبي جعفر بن طفيل » لفرح أنطون ، الاسكندرية ، سنة ١٩٠٤ ، ص ١٠ — ١١)

(١١) ابن طفيل : « حي بن يقظان » طبعة مكتب النشر العربي ، دمشق سنه ١٩٣٥ .

أما ابن رشد فقد كتب فى هذا الموضوع وأسهب : كتب فيه رسالته « فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال » و « الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة » . وهو يبين فى « فصل المقال » أن الحكمة تطابق الشرع ولا تخالفه : فإن الشرع قد أوجب النظر فى الموجودات واعتبارها ؛ ولما كان الاعتبار ليس شيئاً أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه — وهذا هو القياس العقلى — فواجب أن نجعل نظرنا فى الوجود بالقياس العقلى ؛ وإذا كان قد عرض لصناعة القياس العقلى سوء استعمال من قبل بعض الناس كما عرض لغيرها من الصناعات ، فليس معنى هذا أن يصدف سائر الناس عنها ، أو أن ينهوا عن ممارستها . وليس يلزم كما يقول ابن رشد : « من أنه إن غوى غاو بالنظر فيها وزل زال ، إما من قبل نقص فطرته ، أو من قبل سوء ترتيب نظره فيها ، أو من قبل غلبة شهواته عليه ، أو أنه لم يجد معلماً يرشده إلى فهم ما فيها ، أو من قبل اجتماع هذه الأسباب فيه أو أكثر من واحد منها — أن نمنعها عن الذى هو أهل للنظر فيها : فإن هذا النحو من الضرر الداخلى من قبلها ، هو شىء لحقها بالعرض لا بالذات ؛ وليس يجب فيما كان نافعاً بطباعه وذاته

أن يترك لمكان مضرة موجودة فيه بالعرض »[١٢]

إذن فالشرع يدعو إلى النظر البرهانى . ولكن كيف السبيل إذا أدانا النظر البرهانى إلى نحو من المعرفة مخالف لظاهر ما نطق به الشرع ؟

هنا يقرر ابن رشد أنه إن أدى النظر البرهانى إلى نحو من المعرفة بموجود ما فلايخلو ذلك الموجود أن يكون قدسكت عنه فى الشرع أو عرف به .

فإذا كان مما سكت عنه فلا تعارض هناك ، وهو بمنزلة ماسكت عنه من الأحكام ، فاستنبطها الفقيه بالقياس الشرعى .

وإن كانت الشريعة نطقت به فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقاً لما أدى إليه البرهان فيه أو مخالفاً . فان كان موافقاً فلا قول هناك . وإن كان مخالفاً طلب هناك تأويله . والتأويل معناه إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل فى ذلك بعادة لسان العرب فى التجوز من تسمية الشىء بشبيهه أو سببه أو لاحقه أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء التى عودت فى تعريف أصناف الكلام المجازى .

وإبن رشد يقطع قطعاً بأن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه

(١٢) ابن رشد : « فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال » ، القاهرة ١٩١١ ص ٣ — ٦

ظاهر الشرع فذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي . على أنه ليس ينبغي أن تحمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها ، ولا أن تخرج كلها من ظاهرها بالتأويل ؛ فللتأويل أحكام يجب مراعاتها (١٣) .

والشريعة إذن قسمان : ظاهر وباطن ؛ وسبب ذلك اختلاف فطر الناس وتباين قرائحهم في التصديق . والظاهر هو فرض الجمهور ، أما المؤول فهو فرض العلماء ، ولا يصح أن يفصح بتأويله للجمهور : إذ يجب ألا يعلم بالباطن من ليس من أهل العلم به ولا يقدر على فهمه ، كما روى البخاري عن على كرم الله وجهه أنه قال : « حدثوا الناس بما يعرفون ، أتريدون أن يكذب الله ورسوله » . ولهذا لا ينبغي أن تثبت التأويلات إلا في كتب البراهين ، لأنها إذا كانت في كتب البراهين لم يصل إليها إلا من هو أهل البرهان ، وهم الخاصة والعلماء . وأما إذا ثبتت في غير كتب البرهان واستعمل فيها الكتب الشعرية والخطابية أو الجدلية فخطأ على الشرع وعلى الفلسفة . ومن أجل هذا يعيب ابن رشد على الغزالى أنه صرح بالحكمة كلها للجمهور وبآراء الحكماء على ما أداه اليه فهمه في كتابه « مقاصد الفلاسفة » . وكان الصواب أن يقر الشرع على ظاهره وألا يصرح للجمهور

(١٣) ابن رشد : « فصل المقال » ص٨

بالجمع بينه وبين الحكمة : لأن التصريح بذلك هو التصريح بنتاج الحكمة لهم دون أن يكون عندهم برهان عليها . وهذا غير جائز : لأن المصرح إليه لا يكون حينئذ لا مع العلماء الجامعين بين الشرع والعقل ، ولا مع الجمهور المتبعين لظاهر الشرع . وإذن فالغزالى ، فى نظر ابن رشد ، قد أخل فى كتبه بالشرع والحكمة جميعاً : أخل بالشرع لإفصاحه فيها بالتأويل الذى لايجب الإفصاح به ، وأخل بالحكمة لأنه أفصح بمعان يجب ألا يصرح بها إلا فى كتب البرهان (١٤) .

فإذا رأى قوم من المنتسبين إلى الشرع أو إلى الحكمة أن الحكمة مخالفة للشريعة ، فليعلموا أنها ليست تخالفها ، وليعرف كل واحد من الفريقين أنه لم يقف على كنهها بالحقيقة . . ثم يقول ابن رشد بعد هذا : « إن الرأى فى الشريعة الذى أعتقد مخالفته للحكمة رأى إما مبتدع فى الشريعة ليس من أصلها . وإما هو رأى خطأ فى الحكمة أعنى أنه تأويل خطأ عليها (١٥) » كما عرض فى مسألة علم الجزئيات وفى غيرها من المسائل . والمتأمل لأصول الشريعة يجدها أشد مطابقة للحكمة مما أول منها ؛ مثال ذلك ماوقع

(١٤) ابن رشد : « الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة » (ضمن « فصل المقال » ص ٨٣) .

(١٥) ابن رشد : « الكشف عن مناهج الأدلة » ص ٧٤ .

فى مسألة القضاء والقدر : فإن الشرع يوافق فيها العقل ، مع أن المتأولين قد خرجوا بها عن مقصد الشرع . وقد وقعوا فى حيرة حين رأوا تعارضاً فى الأدلة السمعية وتعارضاً فى الأدلة العقلية :

بعض الأدلة تدل على أن الإنسان مضطر . وبعضها على أنه مخيّر ؛ لكن ابن رشد يرى فى التوفيق بين هذا التعارض فى المعقول والمسموع — يرى رأياً يتفق مع الشرع ولا يخالف حكم العقل : فعنده أن الظاهر من مقصد الشرع ليس التفريق بين هذين الاعتقادين ، أعنى الجبر والاختيار ، وإنما قصده الجمع بينهما على التوسط : لا جبر ولا تفويض بل الأمر بين الأمرين (جعفر الصادق): وذلك أن الله خالق لنا قوى نقدر بها على اكتساب أفعالنا . لكن الاكتساب لتلك الأفعال لا يتم إلا بمواتاة الأسباب التى سخرها الله من خارج وزوال العوائق عنها . فإرادتنا إذن مقيدة بالأمور التى من خارج ومربوطة بها ، بحيث أن الأفعال المنسوبة إلينا يتم فعلها بإرادتنا وبموافقة الأفعال التى من خارج لها ، وهى المعبر عنها « بقدر الله » . ولما كانت الأسباب التى من خارج تجرى على نظام محدود وترتيب مقدر ، فوجب أن تكون أفعالنا تجرى على نظام محدود ، أعنى أنها توجد فى أوقات محدودة وبمقدار محدود . وليس هناك ارتباط بين أفعالنا والأسباب التى خلقها الله تعالى فى داخل أبداننا ؛ والنظام المحدود الذى فى الأسباب الداخلة

والخارجة هو « القضاء والقدر » . وعلم الله بهذه الأسباب وبما يلزم عنها هو العلة فى وجود هذه الأسباب : لذلك كان الله هو العالم بالغيب وحده . وكذلك استطاع ابن رشد أن يبين كيف أن لنا اكتساباً فى أفعالنا ، وكيف أن جميع مكتسباتنا بقضاء وقدر سابق ؛ وذلك فى نظر ابن رشد هو الجمع الذى قصده الشرع فى مسألة القضاء والقدر . وعلى هذا النحو جرى الفيلسوف فى عدة مسائل أخرى تمس الفلسفة والدين[١٦] .

ولابن رشد نظرية فى التأويل ، يبحث فيها فيما يجوز تأويله فى الشرع وما لا يجوز . فيرى أن المعانى الموجودة فى الشرع صنفان: أولها أن يكون المعنى الذى صرّح به هو بعينه الموجود بنفسه ؛ وهذا الصنف لا يقبل التأويل ، وتأويله خطأ من غير شك. الثانى ألا يكون المعنى المصرح به فى الشرع هو المعنى الموجود وانما أخذ بدله على جهة التمثيل . وهذا الصنف على أربعة أقسام :

(١) أن يكون المعنى الذى صرح بمثاله لا يعلم وجوده لا بمقاييس بعيدة مركبة تتعلم فى زمان طويل ، وصنائع جمة ، وليس يمكن أن تقبلها إلا الفطر الفائقة ؛ وكذلك لا يعلم لماذا هو مثال إلا بعلم بعيد : وهذا القسم تأويله خاص بالراسخين فى العلم ولا يجوز التصريح به لغير الراسخين .

---

١٦ بن رشد : « الكشف عن مناهج الأدلة » ص ١٠٤ بع

(٢) أن يعلم كونه مثالا ، ولماذا هو مثال — الأمران يعلمان جميعاً بعلم قريب : وهذا تأويله هو المقصود والتصريح به واجب .

(٣) أن يعلم أنه مثال لشيء بعلم قريب ، ويعلم لماذا هو مثال بعلم بعيد ، مثل قوله عليه السلام « الحجر الأسود يمين الله فى الأرض » ، فهذا لم يأت التمثيل فيه من أجل بعده عن أفهام الجمهور إنما أتى فيه التمثيل لتحريك النفوس إليه ؛ والواجب فيه ألا يتأوله إلا الخواص والعلماء ؛ ويقال للذين شعروا أنه مثال ، ولم يكونوا من أهل العلم لماذا هو مثال : إما أنه من المتشابه الذى يعلمه العلماء الراسخون ؛ وإما أن ينقل التمثيل فيه لهم إلى ما هو أقرب من معارفهم أنه مثال .

(٤) أن يكون كونه مثالاً معلوماً بعلم بعيد ، إلا أنه إذا سلم أنه مثال ظهر عن قريب لماذا هو مثال ؛ وهذا القسم فيه نظر : فيحتمل أن يقال إن الأولى ترك التأويل فى حق من لايدركون أنه مثال إلا بشبهه ، ويدركون أنه إن كان مثالاً فلماذا هو مثال ؟ ويحتمل أن يطلق لهم التأويل لقوة الشبه الذى بين ذلك الشيء وذلك الممثل به . .

لكن ابن رشد يرى أن القسمين الأخيرين متى أبيح التأويل فيهما تولدت منهما اعتقادات غريبة وبعيدة عن ظاهر الشريعة ، وأنه لما كان قد تسلط على التأويل فى هذه الشريعة من لم يتميز له

هذه المواضع ، ولا تميز له الصنف من الناس الذين يجوز التأويل في حقهم ، اضطرب الأمر فيها ، وحدثت فيهم فرق متباينة يكفر بعضهم بعضاً . . . ومن هذا اختلفوا ، فقال قوم أول الواجبات الإيمان ، وقال آخرون بل أول الواجبات النظر ، فلم يعرفوا أى الطرق الثلاثة (يعنى الخطابية والجدلية والبرهانية) هى المشتركة للجميع والتى دعا الشرع من أبوابها جميع الناس ؛ وظنوا أن ذلك طريق واحد ، فأخطأوا مقصد الشارع ، مع أنه إذا قوبل الكتاب العزيز وجد فيه الطرق الثلاثة ؛ «فمن حرفها بتأويل لا يكون ظاهرا بنفسه ، أو أظهر منها للجميع وذلك شيء غير موجود ، فقد أبطل حكمتها » (١٧) .

فإذا تقرر هذا وكنا « نعتقد معشر المسلمين أن ديننا حق » وأنه يدعو إلى النظر المؤدى إلى الحق ، فإنا نعلم قطعاً أن النظر البرهانى لا يؤدى إلى مخالفة ماورد به الشرع : لأن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له .

والخلاصة أن ابن رشد يرى أن الحكمة هى صاحبة الشريعة بل هما كما يمثلهما بعبارته الجذابة : « أختان رضيعتان » (١٨) .

---

(١٧) ابن رشد : « الكشف عن مناهج الأدلة » ص ١٢٤ — ١٢٦ .

(١٨) راجع : ليون جوتييه : « نظرية ابن رشد عن الصلات بين الدين والفلسفة » باريس ١٩٠٩ ؛ وأيضا : ليون جوتييه : «ابن رشد» باريس ١٩٤٨ (الفصل الثالث) .

والواقع أن فلاسفة الإسلام جميعاً - وعلى رغم الغزالى - كانوا يشعرون شعوراً عميقاً بجلال الفلسفة وشرف مكانها من العلوم. وكانوا من ناحية أخرى يقدرون حق التقدير ماللدين من نفع اجتماعى عظيم الخطر ، ويشعرون شعوراً قويا بأنه من أشد الأمور لزوما للجمهور .

فلم يكونوا يرون لذلك بين الدين والفلسفة خصومة ولا انضالا وإنما هما يمثلان مرحلتين من مراحل الفكر الإنسانى : كلاهما له مجاله الخاص ، وكلاهما يؤدى فى الحياة مهمة ليس عنها غناء : مهمة الشرع عملية ، تتناول تدبير أحوال الناس على ما تنتظم به أسباب معاشهم ومصالح معادهم ؛ ومهمة الفلسفة نظرية ، تتعرض للبحث فى حقائق الأمور وأسرار العقائد ؛ ثم إن الشريعة تخاطب « جمهور » الناس وكافتهم ، فى حين أن الفلسفة بطبيعتها لا يمكن أن تقصد بدعوتها إلا إلى « الخاصة » المتازين أو « أهل الفطر الفائقة » على حد تعبير ابن رشد .

والدين يلقى حجاباً على بعض الحقائق، فتصبح مقبولة سائغة لدى العوام، من غير أن يغفل عن تنبيه الخواص للفحص عن الخفى المستور .

والفلسفة هى التى تهتك بنور الفكر ذلك الحجاب ، فيسفر لها وجه الحقيقة ، وقد يجعل الفيلسوف من معرفة هذه الحقيقة عبادة لله وزلفى .

ذلك أن الفيلسوف حين ينظر فى الدين، يسلم بصحته فى مجاله الخاص، بحيث لا تصطدم الفلسفة بالدين بتاتا ؛ أما الفلسفة فهى أسمى صور الحق، وهى فى الوقت نفسه أسمى دين ؛ ودين الفلاسفه هو معرفة كل ما هو موجود » [١٩] .

* * *

وفرق بين موقف الفلسفة من الدين عند فلاسفة الإسلام ، وبين موقفها منه عند فلاسفة المسيحية فى العصر الوسيط .

لم يكن للفلسفة فى عهود المسيحية الوسطى سلطان مستقل عن غيرها ، ولم يكن ثمة مبرر للاشتغال بها إلا باعتبار ما تستطيع أن تؤدى إلى الكنيسة من خدمات ، وبالقدر الذى كانت تصلح به أن تتخذ سلاحاً للذب عن الدين .

كان الدين حينئذ هو الغاية ، ولم تكن الفلسفة إزاءه إلا وسيلة. أما فلاسفة الإسلام فكانت نظرتهم إلى الفلسفة أسمى وأرفع : كانوا يرون لها مكانها الأول الذى لا ينازع ، وسلطانها المعتبر الذى لا تستمده إلا من جلال ذاتها .

نعم إنها فى يقينهم لا تناكر الدين ولا تبغضه ، غير أنها مع

---

(١٩) ج . دى بور : « تاريخ الفلسفة فى الإسلام » ترجمة ابوريده ص٢٦٦

هذا ليست له تابعة ولا خادمة، بل إنها لتبدو فى الغالب تلك السيدة الآمرة التى يملأها الشعور بشرفها وتفوقها على أترابها .

أليس فى التفريق الذى رأيناه بين طائفتى «الخاصة» «والعامة» ما يشعرنا بهذه السيادة ؟ ألم ينص الفارابى نفسه على أن أول شرط فى «رئيس المدينة الفاضلة» أن يكون بعد كبر السن «حكيما»؟

لعلنا إذا قلنا بعد هذا إن موقف الفلسفة من الدين ـ فى نظر فلاسفة الاسلام ـ يشبه أن يكون موقف الأرستقراطية المفكرة المستنيرة من الديماجوجية العامية المغمورة ، لم نكن فى قولنا متجنّين ولا مسرفين .

أثر ابن سينا فى الغرب

إسبانيا حلقة الاتصال الأولى بين الإفرنج والثقافة العربية — أثر نقل المؤلفات العربية إلى اللاتينية — نقل كتاب « الشفاء » لابن سينا — أثر ابن سينا فى مذاهب « الأوغسطينيين » — « السينويون اللاتينيون » — الإعجاب بابن سينا — ابن سينا يكمل أرسطو — جند يسالينوس — جيوم الأوفرنى يعارض ابن سينا — روجر بيكون — أوغسطينية نازعة إلى السينوية — القديس توما الأكوينى — التفرقة بين الواجب والممكن .

---

١ — كانت إسبانيا ، فى العصر الوسيط ، حلقة الاتصال الأولى بين الإفرنج والثقافة الإسلامية . وقد ارتبط انتقال المؤلفات العربية إلى اللغة اللاتينية باسم العالم اللاهوتى « ريمون » الذى كان رئيس أساقفة طليطلة من سنة ١١٣٠ إلى سنة ١١٥٠ م . وفى طليطلة كان المسلمون يعيشون جنباً إلى جنب مع المسيحيين ، وكان وجودهم فى عاصمة الملك ومقر رئيس الأساقفة مما دفع جيرانهم إلى الاهتمام بالحياة العقلية الإسلامية . وفى طليطلة أسس « ريمون » ديواناً للترجمة يشرف عليه « جنديسا لينوس » (المتوفى سنة ١١٥١) ، ومهمته ترجمة أمهات الكتب العربية : فنقل الديوان بإشراف « جنديسا لينوس » ومن بعده « جيرار

دى كريمونا ، (المتوفى سنة ١١٨٧) كثيراً من الترجمات العربية لمؤلفات أرسطو وكثيراً من مصنفات الفارابى وابن سينا .

٢ — وكان من أثر نقل المؤلفات العربية إلى اللاتينية أن بذل مجهود فكرى جديد من المؤيدين والمعارضين ، فامتدت آفاق النظر عند الغربيين وأصبح للفكر العربى عندهم أثر بعيد . وما كاد ينقضى قرن على الترجمات الأولى للمصنفات العربية حتى كان الرأى قد استقر عند الإفرنج على اختيار فلسفة ابن سينا ممثلة للفلسفة الإسلامية : فقد عرفوا ميتافيزيقا ابن سينا قبل أن يعرفوا ميتافيزيقا أرسطو بنصف قرن ؛ وترجم « جنديسا لينوس » كتاب « الشفاء » إلى اللاتينية ، وهو فى الفلسفة أشبه بدائرة معارف أو موسوعة فلسفية كاملة ؛ أما كتاب « القانون فى الطب » فقد ترجمه « جيرار دى كريمونا » فأصبح كتاباً مدرسياً يعول عليه فى مختلف الكليات الأوربية من القرن الثالث عشر حتى القرن السابع عشر ؛ وبهذا الكتاب أصاب ابن سينا أثراً واسع النطاق ، حتى جعله الشاعر « دانتى » فى منزلة بين إبقراط وجالينوس ؛ وذهب « سكالنجر » إلى أنه قرين جالينوس فى الطب ولكنه أسمى منه مرتبة فى الفلسفة .

٣ — فى سلسلة من البحوث القيمة ، بيَّن الأستاذ «جيلسون»

مؤرخ الفلسفة المسيحية الكبير ، مدى الأثر الذى كان لابن سينا فى الفكر الأوربى إبان العصور الوسطى المسيحية ، كما أوضح الصلات الوثيقة بين الفيلسوف الاسلامى واللاهوتيين المنتمين إلى مذهب القديس أوغسطين ، وبيّن أن « الفلسفة فى القرن الثالث عشر عبارة عن مختلف المواقف من أرسطو وابن سينا وابن رشد : « يأخذ الأوغسطينيون من الأفكار الجديدة طائفة يكملون بها مذهبهم مع شىء من التأويل ، وينبذون طائفة أخرى : يأخذون عن ابن سينا اشراق العقل الفعال ، إلا أنهم يضيفون لله المعانى التى يضيفها ابن سينا لعقل فلك القمر » ؛ واقترح « جيلسون » أن يطلق على هذا التيار الفكرى اسم « الأوغسطينية النازعة إلى السينوية » .

٤ — وبعد « جيلسون » أقبل الباحثون على هذا الموضوع الخطير ، فتوسعوا فيه ، وتناولوا مفكرين مدرسيين لم يكونوا أوغسطينيين . وجاء « الأب دوفو » فنشر ١٩٣٤ بحثا جليلا عن « السينوية اللاتينية » فى القرنين الثانى عشر والثالث عشر ، فبيّن فيه أن اللاهوتيين النازعين إلى السينوية كانوا يغترفون من منهل الفيلسوف العربى ؛ وحاول أن يثبت — مستعيناً بنصوص من ذلك الحين — أنه قد وجد أيضا من المفكرين من كانو يتابعون فلسفة ابن سينا حتى فى المواضع التى تخالف العقيدة ، وبعبارة أخرى حاول أن يثبت

أنه إلى جانب اللاهوتيين المسيحيين الذين كانوا يتخذون فلسفة ابن سينا مصدراً لإلهامهم ، كان هناك مفكرون اعتنقوا مذهب ابن سينا ، وصرحوا بآراء سينوية مخالفة للعقيدة المسيحية : وهؤلاء هم الذين أطلق عليهم « دوفو » اسم « السينويين اللاتينيين » .

فإذا تساءلنا عن سبب ما كان لابن سينا من حظوة عند المسيحيين ، أجابنا الأب « دوفو » بأن ابن سينا كان فيلسوفاً كبيراً ، وأستاذا ملهماً ومفكراً مبتكراً ، يمتاز فكره بالإصالة وتعبيره بالوضوح : وهذا الابتكار والوضوح هما مجلى عظمة الفيلسوف الإسلامى والواقع أن ابن سينا كان تلميذاً لأرسطو ، لكنه كان تلميذاً مجددا . وهذا التجديد نفسه هو موضع الاعجاب عند المسيحيين فى أمرين على الخصوص : فقد سكت أرسطو عن الكلام فى أصل الكون ، ولم يتحدث عن الله إلا قليلا . فوجدوا ابن سينا قد كمله بعناصر مستقاة من الأفلاطونية الجديدة : فأفاض فى الكلام عن الله والملائكة والخلق والخير والعناية ، بل إن ابن سينا قد حاول التوفيق بين العقل والإيمان ، وهو الأمر الذى كان يشغل بال المدرسيين ، لأنه كان مسلما متمسكا بدين يتفق مع تعاليم المسيحية فى كثير من الأمور . فلم تكن أرسطيته الممزوجة بالأفلاطونية الجديدة باعثةً على إعادة التفكير فى معانى

الخلق والعناية فحسب ، بل إنها تركت مكاناً لعقائد مثل بعث الأجساد أو عذاب الملعونين .

وقد كان من شأن هذه الخصائص أن تجعل فلسفة ابن سينا قريبة إلى قلوب المسيحيين . ويبدو أنهم وجدوا في آراء الفيلسوف المسلم ما كانوا يطلبون ؛ فالعالم الذي يتصوره ابن سينا فيه للإنسان مكان ؛ فهو على حدود الأرواح والأجسام ، كحاله عند أرسطو ؛ ولكن الجديد هو أن ذلك العالم يصـــدر عن علة أولى فاعلة : وإذن فللعالم تاريخ ، والله في أصل العالم . وإذا كان ابن سينا يرى أن العالم قديم ، وأن علة الخلق هي الصدور ، مما يتعارض مع العقيدة المسيحية ، إلا أن آراءه قد سدت ثغرة عند أرسطو ، وكان يبدو عليه سمات قرابة من مذهب بعض المسيحيين مثل « دينيس » . وكذلك نظرية المعرفة عند ابن سينا وجدوا فيها كل نظرية أرسطو في النفس، مضافاً إليها أشياء عن الحواس الباطنة ، وفي الوقت نفسه حسمت تردد أرسطو في مسألة العقل الفعال : فقد قرر ابن سينا أن العقل الفعال واحد ، وأنه مفارق للمادة ، وأنه هو العقل المحرك للفلك الأقصى . وكان يكفي أن يقول قائل إن هذا العقل المفارق هو الله ، لكي تقبل كل نظرية ابن سينا في النفس وتنتظم في فلسفة مسيحية : وهذا هو الحل الذي أدلى به « روجر بيكون » .

٥ — وأول مفكر مسيحي تأثر بابن سينا هو «جنديسالبنوس» رئيس ديوان الترجمة في أسبانيا . كتب رسالة في النفس بدأ فيها من ابن سينا وانتهى بأوغسطين . وقد اقتبس براهين ابن سينا عن وجود النفس ، مبيناً أنها جوهر لا عرض ، وأنها خالدة وروحية واقتبس من ابن سينا أيضاً رمزه المشهور المسمى برمز «الرجل المعلق» الذي لا صلة له بالعالم الخارجي ، ولكن فكره يكشف له أنه موجود وأنه يفكر . وهو ينقل نص ابن سينا الذي يقول فيه : «ارجع إلى نفسك وتأمل . . وهل تغفل عن وجود ذاتك ولا تثبت نفسك . . ولو زعمت أن ذاتك قد خلقت أول خلقها صحيحة العقل والهيئة ، وفرض أنها على جملة من الوضع والهيئة لا تبصر أجزاءها ولا تتلامس أعضاؤها ، بل هي منفرجة ومعلقة لحظة ما في هواء طلق ، وجدتها قد غفلت عن كل شيء إلا عن ثبوت إنيتها» . وهذا الرمز قد ذكره كثيرون من مؤلفي العصر الوسيط ولذلك كان من الممكن أن يكون ديكارت أطلع عليه ، ولا سيما أن «الكوجيتو» الديكارتي شديد القرب منه

ويتابع «جنديسالينوس» كلام ابن سينا عن طبيعة النفس بمختلف عقولها ، ومنها العقل الفعال . ولكن «جنديسالينوس» يرى أن الله هو الذي يضيء النفس ؛ وهنا يغادر ابن سينا إلى

أوغسطين . وهكذا نرى كثيراً من الآراء السينوية تتسرب إلى العالم المسيحى وتروج بالأحاديث والمطالعات والتعليم .

٦ — ومما يشهد بأثر ابن سينا عند المسيحيين فى العصر الوسيط الحملة العنيفة التى حمل لواءها «جيوم الأوفرنى» المتوفى سنة ١٢٤٩ على أرسطو و «أتباعه» (يقصد الفارابى وابن سينا والغزالى) ، وهذا اللاهوتى يذكر ابن سينا حوالى أربعين مرة فى كتبه ، معارضاً أقواله تارة ، ومقتبساً تعريفاته وأمثلته تارة أخرى ؛ يأخذ تعريف ابن سينا للحق بأنه ما يكون فى الذهن مطابقاً لما هو عليه خارج الذهن ، ويقتبس منه التفرقة بين الماهية والوجود ، والتدليل على أن النفس تدرك ذاتها بذاتها ، وهو ذلك الدليل الوارد فى «الشفاء» و «الإشارات» ، والذى أشرنا إليه باسم رمز «الرجل المعلق» لكن الصورة التى رسمها ابن سينا للعالم ، بالعقول المفارقة والنفوس المحركة للكواكب ، لا يقبلها «جيوم الأوفرنى» . وبالإجمال يمكن أن يقال إنه يعارض ابن سينا فى مسائل نذكر منها : القول بأن العالم قديم ، أى ليس له بداية فى الزمان ، وأنه عن الله صدر عقل أول صدوراً ضرورياً ، ولم يصدر عنه سوى ذلك العقل وأن باقى العقول صدرت على التوالى ، كل عن الذى قبله ، وأن العقول عشرة فقط ، وأن العقل الفعال جوهر مفارق ، وهو العقل

المفارق للفلك الأقصى ، وأن العقل الفعال هو العلة الخالقة للنفوس الانسانية ، وأن سعادة النفوس الإنسانية فى اتحادها بالعقل المفارق. ويكفى أن نقرأ ثبت هذه المسائل لنلاحظ أن جميعها على وجه التقريب يمكن أن يشترك فيها ابن رشد مع ابن سينا ؛ ولكن يبدو أن « الأوفرنى » كان ينسبها لا إلى ابن رشد ، الذى لم يكن معروفاً لديه ، بل إلى ابن سينا خاصة ـ وقد بين « جيلسون » أن مذهب «الأوفرنى» فى النفس يقوم على المذهب السينوى ، بعد أن نزعت منه نظرية ابن سينا فى العقل الفعال المفارق للمادة .

٧ — ومن معاصرى « جيوم الأوفرنى » لاهوتى اسمه اسكندر الهاليسى » الذى ألف كتاباً فى اللاهوت يعيننا على أن نتبين أثر ميتافيزيقا أرسطو وميتافيزيقا ابن سينا : نجده لا يذكر إلا كتاب ابن سينا مع أنه اطلع أيضاً على آراء ابن رشد، وينسب « الهاليسى » إلى ابن سينا اكتشاف قوة نفسانية جديدة هى التى تسمى « المتوهمة » .

٨ — أما « روجر بيكون » (١٢١٤ — ١٢٩٤) فقد قال عنه «جيلسون» إنه يمثل تمام التمثيل «الأوغسطينية النازعة إلى السينوية». ولكنه لم يكن شاهداً فحسب على ذلك النفوذ الذى كان لابن سينا على كثير من مؤلفى ذلك الحين ، بل يعيننا أيضاً على أن ندرك

كيف كان بعض أولئك يتابعون ابن سينا متابعة تتجاوز حدود التفكير المسيحى . كان « روجر بيكون » أكثر أساتذة القرن الثالث عشر إحاطة بحياة ابن سينا ومؤلفاته ، وهو يقدمه على ابن رشد ، ويراه « أكبر شراح أرسطو » و « زعيم الفلسفة » . وهو حين يستعرض تاريخ الفلسفة يجعل من ابن سينا أعظم ممثلى الفكر العربى ، وثانى فيلسوف بعد أرسطو ، وإنما المحدثون وارثوه؛ وإذا وجد تعارضاً بين بعض أقوال ابن سينا ، فضّل أن ينسب ذلك إلى المترجمين دون أن يخطر بباله أن فيلسوفا مثله يمكن أن يقع فى تناقض .

ويضيق المقام عن سرد جميع مقابسات « بيكون » من ابن سينا ، ويكفى أن نذكر أن أهمها متعلق بمشكلة المعرفة . وقد بيّن « جيلسون » أن نظرية « بيكون » فى الإشراق تابعة لنظرية ابن سينا فى العقل الفعال المفارق ، وقد أعجب « بيكون » بما وجده عند ابن سينا من قوة إثبات لخلود النفس والسعادة الأخروية وبعث الأجساد والخلق ووجود الملائكة ، ولكن ميله الخاص أن يبقى متمشياً مع التقاليد الأوغسطينية .

٩ — فإذا انتقلنا إلى « القديس توما الأكوينى » (١٢٢٥ — ١٢٧٤) وجدناه يشارك ابن سينا فى التمييز بين

« الماهية والوجود » ، ولكى يثبت ذلك التميز يأخذ من ابن سينا تحليله لفكرة الماهية ، وهى فى المخلوقات ممكنة وليست ضرورية (واجبة) . أما الموجود الوحيد الذى هو واجب الوجود فهو الموجود الذى ماهيته عين وجوده (أى الله) . وقد سلك « الإكوينى » فى التدليل على وجود الله مسلك ابن سينا — والدليل الثالث على وجه الخصوص دليل سينوى ؛ لأنه قائم على التفرقة بين الواجب والممكن ، بل إن « الدليل الأنطولوجى » عند «القديس أنسلم» (١٠٢٣—١١٠٩) يرجع مصدره إلى مؤلفات ابن سينا . غير أن « توما الأكوينى » يأخذ على ابن سينا مسائل منها : أنه قصر علم الله على الكليات دون الجزئيات ، فأضاف إلى الله معرفه ناقصة بالوجود ، وأبطل عنايته . . . وقد كانت نظريات ابن سينا عن الوجود منتشرة فى القرن الثالث عشر ، حتى أننا نجد اقتباسات منها فى تعليقات « إيكارت » (١٢٦٠ — ١٣٢٧) على كتاب « الحكمة » ؛ ومنذ ذلك الحين ثبت مركز ابن سينا فى الغرب .

لقد أضاف فكر ابن سينا إلى الثروة الفلسفية والعلمية إضافات قيمة جعلته من مفاخر الإنسانية المفكرة .

مراجع البحث :

يوسف كرم : « تاريخ الفلسفة الأوربية فى العصر الوسيط » .
القاهرة سنة ١٩٤٦

Gilson . dans «Archives d'hist. doct. et litt. du Moyen âge» I (1926) : II (1927) ; IV , (1929) : VIII (1933) .

R. de Vaux, «L'avicenncisme Latin» Paris (Vrin 1934) .

A.- M. Goichon, «La Philosophie d'Avicenne» Paris (Maison Neuve, 1944) .

O'Leary, «Arabic Thought, etc.» (London 1939) .

بين « إنية » ابن سينا
و « كوجيتو » ديكارت

افتراض ابن سينا « الرجل المعلق فى الفضاء »
وثبوت الإنية مستقلة عن البدن ــ « الكوجيتو »
الديكارتى : إثبات وجود الذات فى أى فعل من أفعال
الفكر ، حتى فى الشك نفسه ــ الفصل بين النفس
والبدن ــ الفيلسوفان يثبتان أن النفس جوهر روحانى
مستقل عن البدن .

« الإنية » فى إصطلاح ابن سينا هى الذات الواحدة المستمرة بعينها ، وهى مباينة للموضوع ، مغايرة للجسم ، ويشار إليها فى اللغة بضمير المتكلم فى قوله « أنا » .

وإثبات الإنية من المسائل التى عنى بها ابن سينا عناية خاصة ، وقد أراد به إثبات الشعور بالذات وأن « جوهر النفس مغاير للبدن »[1]. ولتقرير تلك الحقيقة افترض افتراضاً يُطلَق عليه اسم « الرجل الطائر » أو « الرجل المعلّق فى الفضاء » ، فقال فى كتابه « الشفاء » ما نصه :

« يجب أن يتوهم الواحد منا كأنه خلق دفعةً ، وخلق كاملاً .

---

(١) راجع : ابن سينا : » رسالة فى معرفة النفس الناطقة وأحوالها » ، نشرة محمد ثابت الفندى ، الطبعة الثانية ، مطبعة الاعتماد ، الفصل الأول ؛ وأيضاً ابن سينا : « رسالة أضحوية فى المعاد » نشرة سليمان دنيا ، ١٩٤٩ الفصل الرابع.

لكنه حُجب بصره عن مشاهدة الخارجات ، وخلق يهوى فى هواء أو خلاء هوّياً لا يصدمه فيه قوام الهواء صدماً ما يحوج إلى أن يحس ، وفرّق بين أعضائه فلم تتلاق ولم تتماس . ثم يتأمل أنه هل يُثبت وجود ذاته ، فلا شك فى اثباته لذاته موجوداً . ولا يُثبت مع ذلك طرفاً من أعضائه ولا باطنا من أحشائه ، ولا قلباً ولا دماغا ولا شيئاً من الأشياء من خارج . بل كان يُثبت ذاته ولا يثبت لها طولاً ولا عرضاً ولا عمقاً . ولو أنه أمكنه فى تلك الحال أن يتخيل يداً أو عضواً آخر لم يتخيله جزءاً من ذاته ولا شرطاً من ذاته . وأنت تعلم أن المثبَت غير الذى لم يثبت والمقرّ به غير الذى لم يقرّ به : فإذن للذات التى أثبت وجودها خاصية على أنها هو بعينه ، غير جسمه وأعضائه التى لم تثبت »[٢]

ويقول فى فقرة أخرى من هذا الكتاب نفسه ما نصه :

« لو خلق إنسان دفعة واحدة ، وخلق متباين الأطراف ، ولم يبصر أطرافه ، واتفق أن لم يمسها ولا تماست ، ولم يسمع صوتا ، جهل وجود جميع أعضائه ، ويعلم وجود إنيته شيئاً مع جهل جميع ذلك ؛ وليس المجهول بعينه هو المعلوم وليست هذه الأعضاء لنا فى الحقيقة إلا كالثياب »[٣] .

(٢) ابن سينا : « الشفاء » طبعة طهران جـ ١ ص ٢٨١ — ٢٨٢ .

(٣) ابن سينا : « الشفاء » ص ٣٦٣

ويقول ابن سينا كذلك فى « الإشارات والتنبيهات » :

« ولو قد توهمت ذاتك قد خلقت أول خلقها صحيحة العقل والهيئة ، وفرض أنها على جملة من الوضع والهيئة ، بحيث لاتبصر أجزاؤها ولا تتلامس أعضاؤها ، بل هى منفرجة ومعلقة لحظة ما فى هواء طلق ، وجدتها قد غفلت عن كل شىء إلا عن ثبوت إنيتها » [٤] .

فافتراض ابن سينا للرجل المعلق فى الفضاء يبين أن الذات ، وهى التى أثبت صاحبها وجودها حين غفل عن كل شىء سواها ، مختلفة عن بدنه ، وأن إدراكه لنفسه ومعرفته بوجود إنيته لا يحتاج إلى بدن ؛ فالنفس ندركها إدراكا مباشراً ، ومعرفتها أيسر من معرفة البدن .

ويبين ابن سينا فى « الإشارات » أيضاً أن الإنسان إن غفل عن كل شىء لا يغفل قط عن وجود نفسه وثبوت إنيته :

« ارجع إلى نفسك وتأمل هل تغفل عن وجود ذاتك ولاتثبت نفسك؟ ماعندى أن هذا يكون للمستبصر ، حتى أن النائم فى نومه والسكران فى سكره لاتعزب ذاته عن ذاته ، وإن لم يثبت تمثله لذاته فى ذكره » [٥] .

---

(٤) ابن سينا : «الاشارات والتنبيهات» طبع فورجيه،ليدن سنة١٨٩٢ ص١١٩

(٥) المصدر نفسه ص ١١٩

وإذن فابن سينا يرى أن أول الإدراكات وأوضحها إطلاقا هو إدراك الإنسان نفسه ؛ وهذا الإدراك عنده حدسى « يكون للمستبصر » ولا يحتاج إلى واسطة ولا برهان ، وهو يقول فى الموضع نفسه :

« بماذا تدرك ذاتك ، وما المدرك من ذاتك ، أترى المدرك أحد مشاعرك مشاهدة ، أم عقلك وقوة غير مشاعرك ومايناسبها؟ فإن كان عقلك وقوة غير مشاعرك بها تدرك ، أفبوسط تدرك أم بغير وسط ؟ ما أظنك تفتقر فى ذلك حينئذ إلى وسط ، فإنه لا وسط ، فبقى أن يكون بمشاعرك أو بباطنك بلا وسط »[٦] .

فنحن إذن لا ندرك ذواتنا بالحس ولا بالاستدلال ولا بأى واسطة ، وإنما ندركها بالحدس إدراكا مباشراً :

« فبيّن أنه ليس مدركك حينئذ عضواً من أعضائك كقلب أو دماغ : وكيف ، ويخفى عليك وجودهما إلا بالتشريح ؛ ولا مدركك جملة من حيث هى جملة ، وذلك ظاهر لك مما تمتحنه من نفسك ومما نبهت عليه ؛ فمدركك شىء آخر غير هذه الأشياء التى قد لا تدركها وأنت مدرك لذاتك ، والتى لا تجدها ضرورية فى أن تكون أنت أنت — ولعلك تقول إنما أثبت ذاتى بوسط من

(٦) المصدر نفسه والموضع نفسه .

فعلى : فيجب إذن أن يكون لك فعل تثبته فى الفرض المذكور (يعنى ابن سينا فرض « الرجل المعلق ») أو حركة أو غير ذلك ، وأما بحسب الأمر الأعم ، فإن فعلك إن أثبته مطلقاً فعلا فيجب أن تثبت منه فاعلاً مطلقاً لا خاصاً هو ذاتك بعينها . وإن أثبته فعلاً لك فلم تثبت به ذاتك ، بل ذاتك جزء من مفهوم فعلك من حيث هو فعلك ، مثبت فى الفهم قبله ، ولا أقل من أن يكون معه لا به ، فذاتك مثبتة لا به »[٧] .

ويفسر صاحب « لباب الإشارات » كلام ابن سينا بهذا الصدد فيقول : إن الذات « أو المشار إليه بقول أنا » ليس بجسم : لأنى « قد أكون مدركاً لذاتى حال ما أكون غافلاً عن جميع أعضائى الظاهرة والباطنة . فإنى حال ما أكون مهتم القلب بمهم أقول : أنا أفعل كذا ، وأنا أبصر ، وأنا أسمع ، « وأنا » جزء من هذه القضية ؛ فالمفهوم من « أنا » حاضر لى فى ذلك الوقت ، مع أنى فى ذلك الوقت أكون غافلا عن جميع أعضائى . والمشعور به غير ما هو غير مشعور به : فأنا مغاير لهذه الأعضاء . وإن شئت أمكنك أن تجعل هذا برهاناً على أن النفس غير متحيزة ، لأنى

---

(٧) المصدر نفسه ص ١٢٠ .

قد أكون شاعراً بسمى أنا حال ما أكون غافلاً عن الجسم : فأنا وجب ألا يكون جسما (٨) .

ويظهر أن افتراض « الرجل المعلق فى الفضاء » وأقوال ابن سينا فى إثبات النفس والشعور بالذات قد أثارت عند معاصرى الفيلسوف بعض الاعتراضات . لذلك نجده فى «المباحثات» يعود إلى تلك المسألة بشيء من الشرح والإيضاح فيقول:

« ٢٧٠ مسألة فى إثبات النفس على الطريقة التى تشكك عليه فيها من الشعور بالذات عند الفرض الذى فرضه وشرحه فى كتاب « الشفاء » قال : المحصل يلزمه أن يمتحن ذاته وشعوره الآن بذاته ، فيتأمل بأن شعوره هو وأن له أعضاء وأفعالا منسوبة إليه هو شعور بهويته من طريق الحس ، أو من طريق الاستدلال ، والذى يقع له أنه هو : أهو جملته هذه أو شيء غير هذه الجملة ؟ وكيف يكون المشعور به الذى هو ذاته الجملة ، وكثير ممن يشعر بوجود إنيته لا يشعر بالجملة ، ولولا التشريح لما عرف قلب ولا دماغ ولا عضو رئيس ولا تابع . وقبل ذلك كله فقد كان يشعر بإنيته ؛ وأيضاً فإن المشعور به يبقى مشعوراً به حينما ينفصل مثلاً شيء من الجملة انفصالاً يحس به ،

(٨) فخر الدين الرازى : « لباب الإشارات » القاهرة سنة ١٩٥٢ هـ ص ٦٦ — ٦٧ .

كما يسقط عضو من مجذوم جذر . ويجوز أن يقع له ذلك وهو لا يحس به ولا يشعر بأن الجملة تغيرت ، ويشعر بذاته أنها ذاته كما كانت لم تتغير . وأما الشيء من الجملة غير الجملة ، فإما أن يكون عضواً باطناً أو يكون عضواً ظاهراً . والأعضاء الباطنة قد تكون غير مشعور بشيء منها والإنية مشعور بها قبل التشريح ، وما يشعر به غير مالم يشعر به ، والعضو الظاهر قد يعدم ويتبدل ، والإنية المشعور بها واحدة فى كونها مشعوراً بها فى وحدة شخصية. ثم كيف يمكن أن يقال إن الوصول إلى الشعور بالذات وإنما هو بالحس ، والحس ينال الظاهر الذى هو ذات المشعور ، والأعضاء الباطنة السليمة لا تتحاس وإن تلاقت ؛ ولا (ينال) النفس السليمة ، فإن (ذا) النفس المطلقة السلامة هو الذى لا يحس بحركة الأعضاء فيه . وكيف يمكن أن يقال إنه باستدلال من الأفعال ؟ وذلك لأن الفعل إذا أخذ أخذا مطلقاً دل على فاعل مطلق غير معين ، وإذا أخذ مقيداً بالتشخيص مثل فعلى وفعلك ، يكون المنسوب اليه جزءاً من مفهوم الفعل المقيد ، والشعور بالجزء قبل الشعور بالكل ؛ وعلى أنك تعلم من نفسك ان هذا الشعور لم تكسبه عن طريق الاستدلال من فعلك ولا من طريق

الاستدلال من حالك ، إذا كان اعتبارك سديداً » [٩]

* * *

وأكثر الأقوال التي أوردناها من مؤلفات ابن سينا قد ترجمت إلى اللغة اللاتينية ، فعرفها فلاسفة العصر الوسيط في أوربا ونقلها بعضهم بنصها . ومن المحتمل أن يكون ديكارت قد اطلع عليها في كتابات « جيوم الأوفرني » أو غيره [١٠] . ومهما يكن الأمر فإننا نجد شبهاً كبيراً بين « الإنية » السينوية و « الكوجيتو » الديكارتي .

و « الكوجيتو » رمز لذلك المبدأ المشهور الذي وضعه ديكارت : « أنا أفكر ، وإذن فأنا موجود » ، فكوني أشك يفيد أني أفكر ، وكوني أفكر يفيد أني موجود . ويطلق اسم « الكوجيتو » اصطلاحاً على الدليل الذي ساقه ديكارت لإثبات وجود النفس . وهذا الدليل محاولة لإثبات وجود الذات في أي فعل من أفعال الفكر ، حتى في الشك نفسه . وليس ثبوت الكوجيتو بالاستدلال ، على الرغم من أنه ورد في صورة تشعر بذلك ، وإنما ثبوته بالحدس ، أي أننا ندركه « بلمحة من لمحات الفكر »

---

(٩) « المباحثات » ضمن مجموعة عبد الرحمن بدوي : « أرسطو عند العرب » جـ ١ سنة ١٩٤٧ ص ٢٠٧

(١٠) راجع تفصيل هذا في الفصل السابق من هذا الكتاب .

فإنى فى شكى مدرك وجودى ، ووجودى متضمن فى فكرى ، وفكرى حاضر بنفسه حضوراً مباشراً . وأنا « أرى فى وضوح أنه لكى أفكر يجب أن أكون موجوداً » ; ولدينا فى الكوجيتو معرفة مباشرة حدسية لوجودنا ، معرفة لطبيعة بسيطة وهى أنيتنا وذاتنا المفكرة (١١).

وقد قال ديكارت فى « المقال فى المنهج » :

« لما أطلت النظر فى حالى ، ورأيت أنى أستطيع أن أفترض أنه ليس لى جسم وأنى لا أشغل مكاناً ، وأنه لا يوجد عالم على الإطلاق ، ولكنى لست بمستطيع من أجل هذا أن أفترض أننى غير موجود ، بل على نقيض ذلك ، إن كونى أروّى الفكر شاكاً فى حقيقة الأشياء الأخرى يقتضى اقتضاء جلياً يقيناً أننى موجود ، فى حين أننى لو وقفت عن التفكير وكان سائر ما كنت تصورته حقاً ، لما ساغ لى أن أعتقد أننى موجود . فعرفت من ذلك أننى جوهر كل ماهيته أو طبيعته أن يفكر ، وأنه ليس فى حاجة لكى يكون موجوداً إلى أى مكان ، ولا يعتمد على أى شيء مادى ، بمعنى أن النفس التى تقوّم إنيتى متميزة عن البدن تمييزاً ، بل هى أيسر منه معرفة ، وأنه لو لم يكن الجسم موجوداً

(١) عثمان أمين : « ديكارت » الطبعة الثانية سنة ١٩٤٦ ص ١١٨ ــ ١٢٣

على الإطلاق لكانت النفس موجودة بتمامها ،[١٢] .

فظاهر من هذا أن الوجود الذى أدركه حين أدرك نى موجود ليس هو وجود جسمى ، بل هو وجود فكرى . وأول ما استخلصه ديكارت من مبدأ الكوجيتو هو الفصل الحاسم بين طبيعة النفس والبدن ، وإثبات استقلال نفوسنا عن أبداننا . ذلك أن الفيلسوف بعد أن تم له اليقين بأنه موجود تبيّن أنه يستطيع أن يتصور أنه لا جسم له على الإطلاق ، وأنه ليس فى مكان ولا فى عالم « ولكنه ليس بمستطيع مع ذلك أن يتصور نفسه غير موجود » . وإذن فالإنية أو الذات المفكرة موجودة حتى لو فرضنا أن البدن غير موجود .

ويقول ديكارت فى « التأملات » :

« أفترض أن جميع الأشياء التى أراها باطلة ، وأميل إلى الاعتقاد بأنه ماوجد شىء أبداً من كل ما تمثله لى ذاكرتى بما فيها من أغاليط ، وأتوهم أنى خلو من الحواس ، وأحسب أن الجسم والشكل والامتداد والحركة والمكان ما هى إلا أوهام من أوهام نفسى » ؛ ويقول كذلك : « الآن سأغمض عينى وسأصم أذنى ،

---

(١٢) ديكارت : « المقال فى المنهج » القسم الرابع (طبعة ادام وتانرى م ٦ ص ٣٢ — ٣٣) .

وسأعطل حواسى كلها ، بل سأمحو من خيالى صور الأشياء الجسمية جميعا . . ولكنى لا أستطيع أن أتجرد عن الفكر أو أنقطع عن إدراك إنيتى »[١٣] .

وقد بين فى «مبادئ الفلسفة » أننا « لا نستطيع أن نشك دون أن نكون موجودين » ، وأن هذا هو « أول معرفة يقينية يمكن تحصيلها » ، وأننا نعرف بجلاء أنه لكى نكون موجودين لا نفتقر إلى إمتداد ولا إلى شكل ولا إلى مكان ولا إلى أى شىء آخر مما ينسب إلى الجسم ، وأننا إنما نكون موجودين لأننا نفكر . ويترتب على ذلك أن فكرتنا عن نفوسنا أو ذواتنا المفكرة سابقة على فكرتنا عن أبداننا : ففكرتنا عن إنيتنا أشد يقيناً ، نظراً لأننا « قد نشك فى وجود أى جسم ونحن مع ذلك على ثقة من أننا نفكر »[١٤] .

* * *

إن كلا الفيلسوفين قد بذل مجهوداً نافعاً لبيان حقيقة تدق على أفهام الكثيرين : وهى أن النفس جوهر روحانى « غائب عن

(١٣) ديكارت : « التأملات » ، ترجمة عثمان أمين ، القاهرة سنة ١٩٥١ ص ٩٠ و ١٢٣

(١٤) ديكارت : « مبادئ الفلسفة » ــ الكتاب الأول المادة ٧ ، ٨

الحواس والأوهام » كما يقول ابن سينا [١٥] ، وأنها مستقلة عن الجسم استقلالاً تاماً حاسماً ، كما يقول ديكارت [١٦] ومهما يكن من جلاء هذه الحقيقة فإن كثيرين من أهل النظر - حتى بعد ابن سينا وديكارت - لم يتنبهوا إليها، بل إننا نجد اليوم - عن قصد أو عن غير قصد - خلطاً شديداً بين المادة والفكر ، وهذا الخلط هو دائماً صميم المذهب المادى : إن من درجوا على النظر إلى الوجود نظرة مادية ، فأضحوا لا يريدون شيئاً إلا فى صورة الامتداد المحسوس ، سيجدون نفعاً كبيراً ، إذا تدبروا ما كتبه الفيلسوفان العظيمان ، ولعل فى ذلك دفعاً لما غلب على أذهانهم من أوهام .

(١٥) ابن سينا : « رسالة فى معرفة النفس الناطقة وأحوالها » ص ٩

(١٦) ديكارت : « مبادىء الفلسفة » ، المادة ٢٢ ؛ وأيضا « التأملات » التأمل الثالث .

المثالية الديكارتية

المثالية الحديثة ونقد المعرفة ــ وصف « كانت » لمثالية « ديكارت » ــ الشك الديكارتى ــ « التأملات » ــ الكوجيتو ــ الله ــ العالم الخارجى ــ صدق الله ضامن للعالم ــ قوة الذهن ــ مثالية من نوع فريد .

المثالية الحديثة مختلفة جداً عن المثالية القديمة ، مثالية أفلاطون . وعماد المثالية الحديثة هو مايسمى الآن « نقد المعرفة » ؛ ونتيجة هذا النقد مذهب يرى أن عالمَ الموجودات الخارجية « الواقعية » التى نظن أننا ندركها مباشرة وكما هى فى ذاتها ، إنما هو عالم متمثل فى أذهاننا ، أو بعبارة أخرى هو عالم «مثالى» لاواقعى .

وقد كان ديكارت أول من قام بنقد وسائلنا فى المعرفة ؛ التفت أبو الفلسفة الحديثة إلى هذا الأمر الخطير قبل « هيوم » وقبل « كانْت » : فهو يصرّح فى كتابه « مبادىء الفلسفة » بأن اهتمامنا لايقتصر على معرفة أى الأشياء نستطيع أن نعرف ، بل وأيضاً أى الأشياء « لانستطيع أن نعرف » ؛ وإذن فيهمنا أن نتبيّن قيمة أفكارنا وتصوراتنا ، ومدى أذهاننا وحدودها . ونجده يفتتح كتابه « فى الكون » بنظرية فى المعرفة ؛ كذلك نجده يتساءل عن الصواب ماهو ، والخطأ ما هو ، وبأى العلامات يستطيع المرء أن يميز بينهما : يتساءل عن ذلك قبل أن ينتقل إلى

موضوعات المعرفة ؛ وهو يعرّف الميتافيزيقا نفسها - قبل «كانت» وخلافاً للأنطولوجيا القطعية عند الفلاسفة السابقين - بأنها النظر في «مبادىء المعرفة البشرية».

* * *

قال «كانت» في كتابه «التمهيدات لكل ميتافيزيقا مستقبلة» إن دعوى المثاليين الأصيلين، منذ المدرسة الإيلية حتى بركلي، متضمنة في القضية التالية: «إن كل معرفة مستمدة من الحواس والتجربة إنما هي مظهر زائف ووهم لاحقيقة له؛ وما الحق إلا في معاني الذهن والعقل الخالص»[1].

وقال في كتاب «نقد العقل الخالص» تحت عنوان «نقض المثالية»: «المثالية هي المذهب الذي يصرّح بأن وجود الأشياء في الأعيان خارج الأذهان إما أن يكون مشكوكاً فيه ولا سبيل إلى إثباته، وإما أن يكون كاذباً ومحالاً. والمذهب الأول هو المثالية «الإشكالية» التي ذهب إليها ديكارت، الذي لايرى من يقين إلا للقضية: أنا موجود. والمذهب الثاني هو المثالية «القطعية» التي ذهب إليها بركلي، الذي يعتبر المكان - مع جميع الأشياء التي هو شرط لها لا ينفصل عنها -

(١) كانت: «التمهيدات لكل ميتافيزيقا مستقبلة تريد أن تكون علماً» (الترجمة الفرنسية بقلم جبلان ص ١٧٠).

شيئاً مستحيلاً في ذاته ، وبالتالى يعتبر الأشياء فى المكان أوهاماً لا حقيقة لها . . . أما المثالية الإشكالية التى لا تصرح بشىء عن وجود الأشياء الخارجية وإنما تذهب إلى أننا عاجزون عن أن نثبت بتجربة مباشرة وجوداً خارج وجودنا ، فهى مثالية معقولة وملائمة لمنهج فى التفكير فلسفى سليم ، منهج لا يتيح لنا أن نحكم حكماً قاطعاً قبل الاهتداء إلى دليل كافٍ . . . »[٢]

فما هى إذن مثالية ديكارت « الإشكالية » هذه التى يتحدث عنها « كانت » ؟

* * *

إن أكثر مافتن به معاصرو ديكارت هو بداية ذلك الطريق الفلسفى الذى سلكه الفيلسوف فى « المقال فى المنهج » ، باحثاً عن معيار لليقين ، غير معتمد إلا على محض قواه . فهذا « الشك المنهجى » الذى هو استهلال لإيمان قوى بثبات العلم ، قد بدا لهم تحفة فنية تامة ؛ فكل من حدثته نفسه بأن يتفلسف أصبح لزاماً عليه مراعاة هذه القاعدة الأولى ، وهى أن يضع أولاً موضع الشك جميع آرائه السابقة . لكن « المقال فى المنهج » لا يقف وقفات طويلة عند هذا الرفض للأفكار السابقة ، إنه يعدّ من بين

(٢) كانت : « نقد العقل الخالص » ، القسم الأول ، الباب الثانى ، الفصل الثانى (ترجمة ترمزايج وباكو ، ص٢٣٧ ــ ٢٣٨)

الأفكار التى يوصينا الشك بأن نتخلى عن الأفكار التى توحى بها الينا حواسنا : « من حيث أن حواسنا تخدعنا أحياناً ، فقد أردتُ أن أفترض أنه ليس يوجد شيء مثل ماتجعلنا نتخيله..»[٣] ومعنى هذا : أردت أن أفترض أن الموجودات الخارجية لاتشبه الصور الحسية التى أتلقاها منها ؛ وليس معناه : أردت أن أتخيل أنه لاتوجد موضوعات خارجية ألبتة . صحيح أن « المقال فى المنهج » لايسمح لنا بأن نفترض زيادة على ذلك : فمسألة الوجود الواقعى لعالم خارجى ليست موضوعة فيه صراحة ،[٤] لكن من جهة أخرى يمكن أن نقول إنها سارية فى «التأملات» كلها .

* * *

إن كتاب « التأملات » عمل فلسفى رفيع إلى أقصى مرتبة ؛ فيه يعود ديكارت إلى إثارة المشكلات التى مسها فى القسم الرابع من « المقال » مساً رفيقاً :

فالتأمل الأول يضع علامة الاستفهام ، ويتساءل عن الأشياء

---

(٣) ديكارت : « المقال فى المنهج » ، القسم الرابع .

(٤) على الأقل ليست موضوعة قبل ثبوت « الكوجيتو » . على أننا نجد المؤلف يسلم بعد ذلك لابافتراض بل بتخيل من هذا القبيل : «ولما رأيت أننى أستطيع أن أتخيل أننى ليس لى جسم وليس هنالك عالم ولا مكان أنا فيه » ولكن ليس هنالك شيء من الشك الواضح القوى الذى يتردد دويه فى «التأملات» بلا انقطاع.

التى يمكن أن توضع موضع الشك . وأول أسباب الشك هو أن حواسنا ، التى كثيرا ما تضلنا ، إنما تنبئنا بما نشعر به لا بما يطابق أحاسيسنا فى الواقع . ويتساءل ديكارت أيضاً مع تسليمه بافتراض أن الله قد يحلو له أن يضلنا : « ماذا عساى أن أعرف إذا كان قد خلق الدنيا بحيث لا يكون هناك أرض ولا سماء ولا جسم ممتد ولا شكل ولا مقدار ولا مكان ، ومع ذلك فإن لدىّ شعوراً بهذه الأشياء ، وأن جميع ذلك لا يبدو لى مخالفاً لما أراه . . . ؟ » ولكن لعلّ ما أعطى وجوده وجوداً افتراضياً إنما هى السماء الظاهرة والأرض التى تبدو للناس ، وبالجملة مجموع هذه الأعراض أو الصفات التى تتصف بها الأشياء التى لدى « شعور » بها ؛ فى حين أن « الجواهر » التى تتقوم بها هذه الأعراض لا تكون موضوعة موضع الشك . وإذن فالشك لا ينال الجواهر .

والتأمل الثانى يحملنا علىّ الشك فى حقيقة الجوهر الجسمانى . وقد يخيل إلينا أننا نقرأ « كانت » حين نقرأ الصفحات المشهورة التى نجد فيها تحليلاً جميلاً لفكرتنا عن الجوهر : هذه القطعة من شمع العسل ، التى أمسكها بيدى ، ما هى فى الحقيقة ؟ يستحيل على مخيلتى أن تعرف عنها شيئاً ، ما دامت هذه الملكة لا تدركها إلا إذا منحتها صفات كالطول والحجم واللون . . وهذه الصفات يمكن أن تستغنى عنها قطعة الشمع دون أن تتغير طبيعتها . فإذا لم

تكن صفة من الصفات التي تكشفها حواسي في قطعة الشمع هي التي تجعلها هي هي ، فما عسى أن تكون إذن ؟

إنها في الحقيقة في ذهني ؛ وإن كل ما نظن أننا نعرفه بتميز في قطعة الشمع لا يقع تحت الحواس ؛ وإذن فبالذهن وحده نستطيع أن نعرف ماهية الشمعة [٥] . ويختتم الفيلسوف تحليله هذا بقوله : « ولكني حين أميّز قطعة الشمع من صورها الخارجية ، وحين أتأملها عارية كما لو كنت جرّدت عنها ثيابها ، فمن المحقق أني - وإن أمكن أن يقع بعض الخطأ في حكمي - لا أستطيع أن أتصورها على هذا النحو بدون ذهن إنساني » [٦] .

ما أيسر ما تقترب نظرة ديكارت هنا من نظرة « بركلي » ، تلك النظرة التي سيبسطها في رسالته عن «مبادىء المعرفة الإنسانية» والتي تنتهي إلى أن وجود الأشياء هو كونها مدركة في الذهن !

إن هذا هو المبدأ الذي تقوم عليه المثالية النقدية : إن تصور « الموضوعات » هو عمل ذهني ؛ ومتى تساءل الإنسان نفسه عما إذا كان لذهنه دخل في تصوراته عن المادة نفسها فقد بدأت المادية تهتز أركانها .

---

(٥) هنا ينهزم الماديون في عقر دارهم ، أي في معرفة الأجسام ذاتها .

(٦) ديكارت : « التأملات » ، التأمل الثاني (ترجمتنا العربية ص ١٠٥)

وفى التأمل الثالث يبلغ الشك ذورته . يستعرض ديكارت فى ذهنه الآراء التى كان قد تلقاها من قبل ، ويأخذ فى مناقشة تلك التى يصفها بأنها آراء « مشكوك فيها وغير يقينية » ، كاعتقاده بالأرض والسماء والكواكب وجميع تلك الأشياء الأخرى التى تنبئنا الحواس عنها ، ثم يقول : « ولكنّ هنالك أمراً كنت أؤكده ؛ ولما كنت قد أَلِفتُ التصديق به ، فقد حسبتنى أدركه إدراكاً واضحاً جداً ، فى حين أنى فى الحقيقة لم أدركه على الإطلاق ، وهو وجود أشياء خارجة عنى ؛ وهذه الأفكار صادرة عنها ومشابهة لها تمام المشابهة ؛ وفى هذا كنت مخطئاً »[٧] . ولكى يثبت لنفسه خطأه أخذ يفند كل واحد من الأسباب التى دعته من قبل إلى أن يعتبر وجود هذه الموضوعات الخارجة وجوداً يقينياً ، فقال : « أول هذه الأسباب أنه يبدو لى أن هذا الأمر قد استفدته من الطبيعة . وثانيها أنى أجد فى نفسى أن هذه الأفكار لا تعتمد على إرادتى . . . »[٨] . فى هذه الكلمات القليلة لخصت الحجتان الرئيسيتان اللتان يُعترض بهما على المثالية فى كل زمان : إحداهما حجة العوام ، وهى مستفادة من اقتناع غريزى مشترك لدى الناس جميعاً ، ويكاد أن يختلط بالآراء الشائعة والإجماع العام ؛ والثانية

(٧) ديكارت : « التأملات » التأمل الثالث ، (ترجمتنا العربية ص ١٢٥)
(٨) « التأملات » ، التأمل الثالث (ترجمتنا العربية ص ١٣١)

حجة الفلاسفة ، ومدارها فكرة العلية ؛ ويمكن تلخيصها فيما يلى : بما أننى أعلم أنى لست علة هذه الضروب من الأفكار ، فلا بد أن يكون مصدرها غيرى ؛ وهى حجة لم يكف « الواقعيون » عن إيرادها فى جميع الأزمان .

لكن لا واحد من هذه الحجج بمبطل للمنطق الديكارتى : فالافتراضات المستفادة من تعاليم الطبيعة ليست أهلاً للحظوة بشرف المناقشة ؛ فهذه الضروب من الميول هى أشد الأشياء تضليلاً ، ويشهد بذلك فى الأخلاق الميولُ التى تحملنا على الشر مثلما تحملنا على الخير « ولهذا لا أرى داعياً إلى اتباعها فى أمر الصواب والخطأ » [٩] (أكثر من اتباعها فى أمر الخير والشر) .

أما الحجة المستندة على مبدأ العلية ، والتى تدعى أن هذه الأفكار مستمدة من الخارج ، فليست أكثر إقناعا : « فقد يكون فىّ ملكة ما أو قوة ، غير معروفة لدىّ بعد ، تستطيع أن تحدث هذه الأفكار دون معونة من الأشياء الخارجية » [١٠]. فى الحق إن هذا حدْس ديكارتى خصب يبدو أن فيه إرهاصاً بأحد التطورات الرئيسية للنقدية الحديثة .

---

(٩) : « التأملات » (ترجمتنا العربية ص ١٣٢)

(١٠) : « التأملات » نفس الموضع

ومن ذا الذى يستطيع أن يقطع قطعاً بأن هذه الأفكار التى تخطر لنا، على الرغم منا أحياناً، ليس مصدرها قوة أو ملكة داخلية هى فينا وإن نكن نجهل عملها ؟ لا مناص من التسليم بهذه النتيجة : « هذا كله يجعلنى أعتقد أن سبيلى حتى هذه الساعة لم تكن سبيل حكم يقينىّ صدر بعد تأمل، بل كان اندفاعاً أعمى وأهوج جعلنى أعتقد بوجود أشياء خارجة عنى ومغايرة لوجودى، تستعين بحواسى أو بأى وسيلة أخرى، لتبعث فىّ أفكارها وصورها وتطبع فى نفسى أشباهها ونظائرها »(١١)

ذلك شك ما أعجبه ! إنه لا يعترف بوجود يقينىّ خارج إنيتنا، كما رأى « كانت » فى الفقرات التى أوردناها فيما تقدم. لقد قيل إن الشك الديكارتى شك عابر مؤقت؛ وهذا صحيح بالقياس إلى كتاب « المقال فى المنهج »، ولكننا هنا فى « التأملات » نجد ذلك المؤقت يطول أمده طولاً عجيباً : لقد نَفَذَ الشكك واخترق التأملين الأولين، وها هو ذا يسرى فى التأمل الثالث سرياناً موصولاً، فلم يتقهقر إلا أمام معنى واحد وفكرة واحدة، هى فكرة الله، أصل كل وجود وكل حقيقة، ثم نراه يبزغ من جديد فى التأمل السادس.

(١١) : « التأملات » (ترجمتنا العربية ص ١٣٣)

« لم يبق علىّ الآن إلا أن أفحص عن وجود الأشياء المادية » : بهذه الكلمات يُفتتح التأمل الأخير ، وتقوم عندئذ مناظرة علنية بين الدعويين المتعارضتين ، المثالية والواقعية ؛ ويبدو ديكارت متردداً بين الفريقين ، ولكنه ينضم إلى أحدهما بعد طول عناء . يذكر تأييداً لدعوى « الواقعيين » دليلين : أحدهما مستمد من فعل الخيال ، والثانى من فعل الحواس . التخيل عملية مغايرة للتصور أو التعقل ؛ والتعقل جزء من نفسى ، فى حين أن ملكة التخيّل « ليست بضرورية لطبيعتى أو لماهيتى، أعنى لماهية نفسى، لأنها حتى لو لم تكن لدىّ لما تغيّر حالى وليقيت عين ما أنا الآن » [١٢] أى أنى لن أنقطع عن كونى شيئاً مفكراً ، حتى لو توقفت عن استخدام مخيلتى فى تمثل الأشياء المادية : ويبدو من هذا أنها تعتمد على شىء يختلف عن نفسى . وهنالك تفسير سهل للأفعال التى تقوم بها هذه الملكة فىّ ، وهو : « أنه إذا وجد جسم قد اتصلت به نفسى واتحدت اتحاداً يمكنها معه أن تلتفت إليه متى شاءت ، أمكنها بهذا أن تتخيل الأشياء الجسمانية . . أقول إن من الميسور لى أن أتصور إمكان حصول التخيل على هذا النحو ، إذا صح أن الأجسام موجودة ؛ وعجزى عن أن أجد طريقاً آخر لتفسير حصوله يحملنى على الظن بأنها موجودة : ولكن ليس هذا

(١٢) : « التأملات » ، التأمل السادس (ترجمتنا العربية ص ٢٢٤) .

إلا محض احتمال » (١٣) . وإذن فهذا الدليل ليس بملزم ولا جازم، إن هو إلا احتمال قيمته افتراضية فحسب ، هو تفسير يرتاح إليه ريثما يهتدى إلى أحسن منه : وإذن فهذه هى الدعوى الموضوعية قد نزلت منزلة احتمالية فقط ؛ وقد صرح ديكارت دون مواربة بأنه لايسوغ أن نخلع عليها طابع الضرورة أو اليقين .

ولننتقل إلى الدليل المستمد من الإدراكات الحسية . قد يطول إحصاء هذه الأنواع من « الأحاسيس » : إنها انطباعات تنذرني بحضور جسمي وبعلاقاته بأجسام أخرى وضع بينها ؛ ولذة وألم أحسهما عند اتصالى بهذه الأجسام ؛ وميول طبيعية عندى يثيرها حضور الأجسام ؛ وصفات عامة أنسبها إليها ، كالامتداد والشكل والحركة ؛ وصفات أخص كالضوء والألوان والروائح والأصوات والطعوم . هذه الأحاسيس ألم يكن لدىّ مسوّغ للحكم بأنها جاءت من « أشياء متميزة كل التميز عن فكرى » من حيث أننى « وجدت أنها كانت تعرض لفكرى دون حاجة إلى موافقتى » ؟ على أنه لاسبيل إلى الخلط بين تلك وبين مايصنعه هواى من خواطر أصوغها كما أشاء وأتصرف فيها بما يحلو لى . وهذه الأفكار الآتية من حواسى والتى هى « أكثر حيوية وأقوى تعبيراً وفى بابها أكثر تميزاً من أى

(١٠) « التأملات » (ترجمتنا العربية ص ٢٢٥)

من تلك التى أستطيع إيجادها فى نفسى بالتأمل ، أو من تلك التى أجدها مطبوعة فى ذاكرتى »[١٤] كيف يتسنى أن أكون أنا صاحبها وخالقها ؟ « قد لاح لى أنه لم يكن من الممكن أن تصدر عن نفسى ، وأنها لابد أن تكون قد أحدثتها فىّ أشياء أخرى . ولما لم يكن لى معرفة بهذه الأشياء سوى تلك التى منحتنى إياها هذه الأفكار عينها ، لم يكن من المستطاع أن يرد على ذهنى شئ سوى أن هذه الأشياء مشابهة للأفكار التى تحدثها »[١٥] .

وعلى هذا النحو يعود إلى الظهور دليل العلية الذى أورده ديكارت من قبل فى التأمل الثالث ، وهو يبسطه للمرة الثانية فى قوته وفى ضعفه أيضا ، وبطابعه الافتراضى وشرط الالتجاء إلى قوة بعيدة مجهولة . « ولما لم يكن لى معرفة بهذه الأشياء سوى تلك التى منحتنى إياها هذه الأفكار عينها . . » هذه الجملة الاعتراضية مليئة بأمور مضمرة كثيرة . أليس فى مثل هذه التعبيرات ما يدل بوضوح على ميول غير مادية صريحة فى فلسفة ديكارت ؟ إن فى الإمكان ترجمة هذه الأقوال على النحو التالى : إذا كانت الأجسام موجودة ، فأنا على الأقل لا أستطيع أن أصل إليها فى ذاتها ، ولا أعرف إلا الأفكار التى تمثلها فى ذهنى . ولكى أفسر ظهور هذه الأفكار فى نفسى ، يلزمنى أن أفترض ، لمناسبتها ،

(١٤) « التأملات » (ترجمتنا العربية ص ٢٢٩) .

(١٥) نفس الموضع .

أن هنالك أجساماً . سيقول « مالبرانش » : لو لم تكن الأجسام موجودة فهذه الأفكار نفسها ربما تكون حاضرة فى نفسى مع ذلك ولكن يلزم أن أستنتجها ؛ إن العقيدة تضطرنى إلى ذلك . وسيقول « بركلى » : كلا إن العقيدة لا تضطرنى إلى ذلك أبداً ؛ فانعدام الأجسام لا تتأثر به العقيدة : إن أفكارى هى الأشياء ذاتها ، وإن الأشياء هى أفكارى عنها .

وما يكاد ديكارت يذكر دليل العلية حتى يبادر بتفنيده : فضلاً عن أننا نجرّب فى كل لحظة قلة الصدق فى حواسنا - سواء كانت خارجية أو داخلية (كخداع البصر ، والآلام التى يحسها مبتور الذراع أو الساق فى العضو المبتور) - نجد أن الحدس التلقائى الذى به نسند أفكارنا الحسية إلى علة بعيدة عنا ، محتاج كذلك إلى ضمان : فإنه على الرغم من أن هذه الأفكار التى أتلقاها عن طريق الحواس « لا تعتمد على إرادتى ، إلا أنه لم يدر بخلدى أن هذا يستلزم أن تكون صادرة عن أشياء مغايرة لى ، بل ربما توجد فى نفسى ملكة — وإن تكن غير معروفة لى حتى الآن — هى علتها والمحدثة لها » [١٦] .

هذا حدس خليق بالإعجاب ؛ ينبثق منه الافتراض

---

(١٦) « التأملات » (ترجمتنا العربية ص ٢٣٣)

« الترنسندنتالى » الجيل الذى سينتهى « كانت » إليه . لاشك أن المثالية على العموم ، والمثالية الديكارتية على الخصوص ، أو المثالية « الإشكالية » كما يصفها « كانت » — يعنى المثالية التى تجعل وجود الأجسام فى الخارج إشكالاً أو موضع نظر — قد ربحت من كل شىء فى هذه المناظرة . وسيكون الفلاسفة الإيقوسيون معذورين إذا لم يستبقوا من هذه المناظرة كلها إلا الدفوع الكثيرة الطويلة لمصلحة قضية الشك ، متناسين الحكم الواقعى الذى اختتمت به : لأنهم يرون أن هذه الطريقة فى اثبات وجود العالم المادى معادلة لمحاولة القضاء عليه بلا رجعة [١٧] .

* * *

لقد شك ديكارت فى الحواس وفى وجود الأجسام والعالم الخارجى ، ولم يصل إلا إلى يقين واحد هو يقين الكوجيتو : أنا أفكر فأنا إذن موجود ، وأنا أرى بوضوح وتميز أنه لكى أفكر يلزم أن أكون موجوداً . والفكرة الواضحة المتميزة : ذلك هو المعيار الذى يعين على بلوغ اليقين . عندى فكرة واضحة عن نفسى باعتبارها شيئاً مفكراً ومختلفاً كل الاختلاف عن بدنى ، باعتباره شيئاً ممتداً . والموقعة الأولى التى كسبتها المثالية هى أن

(١٧) سيقول « بيانى » : « يجب أن تعتبر الفلسفة الديكارتية أساساً للتشكك الحديث » (« الطبيعة وثبات الحقيقة » ، القسم الثانى ، الفصل الثانى) .

نفسى مغايرة لبدنى ومتميزة عنه ، وأنى أضع وجودى متى وضعتُ فكرى . وهذا المبدأ لا ينهض أمامه أى اعتراض حتى ولا حجة الشيطان الماكر ، تلك الحجة الخطيرة على البراهين الرياضية والتى لا يدفعها إلا الالتجاء إلى الله . — إن هذا مبدأ واضح متميز بذاته ولا يحتاج إلى شىء آخر : إنه عبارة عن امتلاك الفكر بالفكر . لكن الذهن لا يستطيع أن يظل دائماً فى دائرة الكوجيتو : فإن فكرى بعد أن وضع ذاته موجوداً يطمح إلى النظر فى موجودات أخرى جديدة ، ويتوق إلى تشييد بناء العلم ؛ وبعبارة أخرى يجب أن ينتقل من فكرة إلى أخرى ، ومن هذه إلى ثالثة وهكذا ، ومعنى هذا أنه سيبتعد عن النور الأصلى الذى أمده به « الكوجيتو » ومن أجل ذلك كان من الضرورى أن نجد مبدأً مستديماً يؤدى فى طريق التقدم العلمى مثل الوظيفة التى يؤديها « الكوجيتو » فى بداية مراحل الاستنباط الميتافيزيقى . وهذا المبدأ الذى يتصل بالأول أوثق اتصال والذى يمدّه على طول الطريق العلمى هو إثبات وجود الله وكماله المطلق . ولست محتاجاً لكى أقنع نفسى بهذا إلى أن أقفز من فكرتى عن كمال الله حتى أصل إلى حقيقة الموجود الكامل نفسه [١٨]، ولكنى لمست هذا الوجود الواقع

(١٨) يقول « لاشلييه » : يجب أن نذكر أن ديكارت كان يعتبر الأفكار مرادفة للأشياء ، ولم يكن يقبل تعارضاً بين الطرفين . وإذا لم يكن قد انتبه =

فى هذه الفكرة ، ولا سيما أنى أدركت مثل هذا التماثل حين أصبت وجودى فى فكرى . ليس علىَّ إلا أن أتابع التقدم المستمر لتفكيرى ، وأن أحافظ ، فى هذه السلسلة المنطقية ، على اتفاق عقلى مع ذاته ؛ وأنا حر فى أن أضيف البراهين إلى البراهين ، على شرط أن تكون البداهة التى مبدأها الكوجيتو مصاحبةً لى فى كل خطوة من خطواتى ؛ والآن لن تفارقنى هذه البداهة بفضل الصدق الإلهى .

لقد دأبت الفلسفة الديكارتية على مناهضة الحواس،ولم تر لها إلا وظيفة المساعدة المحدودة فى وجودنا الجسمانى (١٩) . والمادة عند ديكارت إنما هى عقبة فى طريق المنهج ، والكون الذى يتصوره الفيلسوف أشبه بكون من البلور ، وكل ما فيه شفاف مستعد لأن يتلقى النور من جميع الجهات ؛ ومعنى هذا أنه يجب أن

= إلى مثل هذه المثالية الكاملة ، فمن الواضح أنها كانت تسيطر على تفكيره . وبدون ذلك يكون انتقال الدليل الانطولوجى إلى وجود واقعى خارج ذواتنا انتقالا فاسداً كل الفساد : لم ينتقل ديكارت إلا من ذاتية داخلية إلى موضوعية داخلية أيضاً » (لاشلييه : « دروس عن ديكارت لم تنشر» ألقيت بمدرسة المعلمين العليا بباريس ١٨٧٣ (نقلا عن جورج ليون : «المثالية فى انجلترا فى القرن السابع عشر» باريس ١٨٨٨ ص ٢٣ هامش)

(١٩) ديكارت : « مبادىء الفلسفة » ، القسم الثانى ، المادة ٣ وعنوانها : «فى أن حواسنا لاتعلمنا طبيعة الأشياء ، وإنما تعلمنا فى أى الأمور تنفعنا أو تضرنا »

تكون جميع جوانبه معدّة لأن ينفذ إليها الفكر .

لسنا نزعم أن العالم الذى تحتاج إليه الفيزيقا الديكارتية عالم عقلى خالص ، بل يكفى أن نقول إنه يشابه كل المشابهة عالما من العوالم المثالية . ويؤيد هذا أن ديكارت ما كاد يتجه إلى الله ليبرر اعتقادنا بالأجسام ، حتى نراه وقد قنع بأن تكون المادة التى سلم بوجودها أخيراً هى مادة تطيع العلم المجرد « وتشتمل على جميع الأشياء المفهومة فى موضوع الهندسة النظرية » ، وما عدا هذا لا يهتم به الفيلسوف إلا قليلا[٢٠]. إن عالم الأجسام موجود ، لكنه لا يكاد يثبت وجوده حتى يحيله عالما مثالياً . فالأجسام جوهرها الامتداد ، لكنه ليس هو الامتداد الحسى بل هو ذلك الامتداد الذهنى ، موضوع بحوث صاحب الهندسة . هذا الطابع المثالى لفيزيقاه قد نبهه إليه بعض معاصريه : نقرأ فى ردوده على اعتراضات « جسندى » قوله : « إن كثيرين من أهل الأذهان الفائقة يرون فى وضوح أن الامتداد الرياضى الذى جعلته مبدأ لفيزيقاى ليس شيئاً آخر سوى فكرى ، وأنه لاقوام له ولا يمكن أن يكون له قوام خارج ذهنى » . وما كان ديكارت ليحفل بمثل هذا الاعتراض، بل إنه ليسخر منه . وهذا يدل ، فى نظر « لاشلييه »

(٢٠) هذه المثالية قد أبرزها لوى ليار فى كتابه: « ديكارت » سنة ١٨٨٢، الفصل الثانى .

على أنه « يرى التفرد فى الوجود للمعقول ، ويحمل هذا على محمل التقريظ » [٢١] . وديكارت نفسه لا يتردد فى أن يقول : « لكنى أجد هنا ما يطيب من خاطرى فى الإتصال بين فيزيقاى وبين الرياضيات الخالصة . وأملى وطيد فى أن تكون فيزيقاى مشابهة لها » [٢٢]. وفيم العجب ؟ إن منهج ديكارت فى دراسة الطبيعة لا يطمئن إلا إلى مادة قد بلغت من الروحانية أكبر قسط ممكن ؛ فإذا أخضعها لمطالب النظر والاستدلال « الأولى » ، فليس قصده من ذلك أن يقيم « اسقولاسطيقا » (مدرسيّة) هندسية محل الاسقولاسطيقا اللاهوتية التى نصب نفسه للقضاء عليها ، وإنما أراد فيزيقا ذهنية ، لأن الطبيعة كما يفهمها وكما يحبها هى أخت الفكر .

يضاف إلى هذا أننا إذا حكمنا بما نرى فى مراسلات ديكارت ، وجدنا أن نظريته عن « فطرية » الأفكار قليلة الاتفاق مع الدليل الذى أورده لإثبات وجود المادة . والدليل الوحيد الذى اعتمد عليه وفيه شىء من القوة ، والذى هو فى ذاته دليل واهٍ إذا لم نلجأ إلى صدق الله ، هو دليل مستمد من فكرة العلية .

---

(٢١) لا شلبيه : « دروس عن ديكارت لم تنشر » (نقلا عن : جورج ليون : « المثالية فى انجلترا فى القرن السابع عشر » باريس ١٨٨٨ ص ٣٨) .

(٢٢) ديكارت : « ردود على جسندى » (« مؤلفات ورسائل » طبع مكتبة « البلياد » باريس ١٩٤٩ ص ٤٠٦ـ٤٠٧) .

وفى الحق أنه لم يكن بمقدور ديكارت أن يرجع وجود الأشيـاء المادية إلى سند أمتن من هذا . وقد جعل ديكارت لمبدأ العلية مقاماً مرموقا ونفوذا بعيداً : جعل له ما لفكرة « الأولية » (٢٣) من قيمة ثابتة لامراء فيها ، وجعل مصدره الموجود الكامل ، أى المشيئة الإلهية التى تشعّ منها الحقائق الأبدية ، التى هى نماذج للعلم وللأخلاق . وإذن فحقيقة الأشياء المادية لاتجد لها ضماناً يسمو على هذا الضمان ، ولـكن بشرط أن يكون مفهوماً أن العلة التى هى مصدر أفكارى عن الأجسام لاتقوم فىّ أنا نفسى ، وإلاّ فستكون المثالية الشكية قد كسبت المعركة . ولا محل للشك عند ديكارت فى أن الذهن فى نفسه ليس جديباً ، وأن له قوة على أن يولّـد من ذاته معانى تخصه وحده وتتميز عن خيالاتنا كما تتميز عن إدراكاتنا الحسية . ومن أجل هذا يبطل سلفاً ما أورده « لوك » من براهين تافهة لمهاجمة المعانى الفطرية . لقد بيّن ديكارت بجلاء أن هذه « الأفكار الطبيعية »

---

(٢٣) نجد هذا فى « العرض الهندسى » الذى بسط به ديكارت فلسفته إجابة لطلب الأب « مرسن » : فقد وضع فكرة العلية وجعلها « بديهية » تسمو على الشك ، الأمر الذى يعين على رفع الدور ، على الأقل من حيث أن الله الذى ثبت وجوده يكون متصوراً على أنه علة لوجودنا ولفكرتنا عن الـكمال (ديكارت : « مؤلفات ورسائل » طبع مكتبة « البلياد » ص ٢٨١ م)

هي عندنا بالقوة . وقال ماسيكرره « ليبنتز » إن هذه الأفكار فينا بالفطرة ، لا بمعنى أنها مسجلة فينا كما تسجل المراسيم في الوثائق الأميرية ؛ وهو يشبه هذه الأفكار الطبيعية بالاستعدادات الأخلاقية والبدنية الوراثية في بعض العائلات : « لقد سميت هذه الاستعدادات طبيعية . ولكنى قلت ذلك على معنى ما نقول إن السخاء مثلاً طبيعي في بعض العائلات أو أن بعض الأمراض ، كالنقرس أو الحصى البولى ، طبيعية عند عائلات أخرى . . »(٢٤) ويكتب بعد ذلك بأوضح مما رأينا : « كما لو كانت ملكة التفكير التي يملكها الذهن لا قدرة لها من نفسها على أن تحدث شيئاً ! » فهذه القوة الذهنية الخصيبة تعمل في النفس ، لا في فترات معينة ولا بطريقة استثنائية ، بل إنها لتتجلى حتى في الأحوال التي قد يظن فيها أن النفس منفعلة ، أعنى في المعارف التي تجيء بها حواسنا . وإذن فالإدراك الحسى يكاد يكون في جملته عملاً خفياً من أعمال الذهن الذى قد يتوهم أنه يتلقاه عن الحواس .

معنى هذا أن الموجودات الخارجية خالية من العلية ولا أثر لها في أحاسيسنا ؟ قد يكون في الذهاب إلى هذا القول

(٢٤) ويقول بعد ذلك : « لا أن الأطفال الناشئين في هذه العائلات يكونون مصابين بهذه الأمراض في بطون أمهاتهم ، ولكن لأنهم يولدون ولهم الاستعداد أو القوة على أن يصابوا بها »

تحريف لقصد ديكارت : ذلك لأنه يترك للأشياء الخارجية عملاً ما ، ولكنه ضئيل جداً . وهو يقول : « إن التجربة وحدها هي التي تجعلنا نحكم بأن هذه الأفكار أو تلك التي تكون ماثلة الآن في أذهاننا راجعة إلى أشياء معينة خارج أنفسنا ؛ وليس معنى هذا أن هذه الأشياء قد نقلتها إلى أذهاننا عن طريق الحواس كما نحسها ، بل أنها نقلت شيئاً هيأ الفرصة لأذهاننا ، بالقوة الفطرية التي فيها ، أن تكونها في ذلك الوقت لا في وقت آخر » [٢٥] . على هذا النحو سيتكلم « كانت » في « نقد العقل الخالص » [٢٦] .

والخلاصة أنه إذا كان ديكارت قد أثبت وجود العالم الخارجي [٢٧] ، فقد بين أننا لا نعرفه مباشرة بالحواس ، ولا نعرفه كما هو في ذاته ، أو على الأقل أن كل ما نعرفه عنه إنما هو الصور الذهنية والأفكار التي في أذهاننا . أما أن هذه الصور وهذه الأفكار تطابق حقائق موجودة في الخارج بأعيانها ، فهذا ما نعرفه معرفة غير مباشرة بواسطة الصدق الإلهي : ذلك أنه لا يمكن أن تكون الأفكار التي منحنا الله إياها ، مع ميل قوى إلى تصديقها ، أفكاراً خداعة .

---

(٢٥) ديكارت : « مؤلفات » طبع أدام وتانري ، م ٨ ص٣٥٨ .
(٢٦) كانت : « نقد العقل الخالص » : المقدمة .

تلك هى المثالية « الإشكالية » التى أشار إليها « كانت » فى حديثه عن المثاليات الأخرى واختلافها عن مثاليته « الترنسندنتالية » .

إذا كان وجود الذات المفكرة عند ديكارت أمراً ذا يقين مباشر ، فليس الأمر كذلك بالنسبة لعالم الأجسام فى المكان .

ولقد سبق ديكارت فى هذه المثالية أغلب الفلاسفة المحدثين والمعاصرين ، فكان من الحق والعدل أن يعتبر « أبا للفلسفة الحديثة » .

« ليبنتز » بين الفلسفة والدين

حياة « ليبنتز » وأعماله ــ موقفه من التصور الآلى للطبيعة ــ « الغائية » فى قلب « الآلية » ــ التوفيق بين الفلسفة والدين ــ الرد على شبهات « بيل » فى مسألة الشر ــ مذهب التفاؤل .

ليبنتز فيلسوف ألمانى عاش فى النصف الثانى من القرن السابع عشر . ويعتبر هو والفيلسوف « كانت » أكبر فلاسفة الألمان ومن أشهر فلاسفة العالم . منحه الله عقلا واعياً ، واستعداداً عجيباً لفهم الناس وقبول أقاويلهم المتباينة ، والتوفيق بين مختلف نزعاتهم ووجهات نظرهم ؛ فكان يقول : إن فى كل رأى وفى كل نظرية ــ مهما يكن شأنها ــ شيئا من الحق ، لو تدبرنا وكنا فى حكمنا من المتريثين . وكان يحترم نتاج الفكر أيا كان ، ويأخذ الحكمة أنى وجدها، وعلى أى لسان وعن أى كتاب . عكف على الاطلاع منذ صباه ، فكان يقرأ كل ما يقع فى يده من الكتب ، وبدأ يتفلسف وهو بعد صبى يافع . وهو نفسه يحدثنا أنه كان يسير فى متنزه مدينة « ليبزج » ولما يبلغ الخامسة عشرة من عمره ، فيسأل نفسه : أينحاز إلى فلسفة أرسطاطاليس أم فلسفة ديمقريطس .

برع فى الفلسفة ، وفى العلوم الرياضية ، وفى القانون ، وفى

التاريخ ، وفى فقه اللغة ، وفى جملة فروع المعرفة الإنسانية . وتقلد عدة مناصب ذات بال ، وتقلب فى أعطاف النعيم والجاه دهراً . وإذا كان قد وجد من الفلاسفة والمفكرين أمثال « اسبينوزا » و « روسو » من قضى حياة همّ وعزلة وانقباض عن الناس ، فإن الفيلسوف « ليبنتز » قد أقبل على الدنيا خير إقبال ، أو قل إن الدنيا هى التى أقبلت عليه ، فلم يعرف من الحياة غير وجهها المشرق الباسم ، وكان فيها من السعداء الهانئين .

عرف أكثر مفكرى أوربا فى عهده ، وجرت له معهم مراسلات ومناظرات ، واتصل بكثيرين من الملوك والأمراء والعظماء : توثقت الروابط بينه وبين امبراطور النمسا ، وبين بطرس الأكبر قيصر روسيا ، كما لبث مستشاراً وصديقاً حميماً لأمراء هانوفر . وأنشأ أكاديمية برلين ، وسعى للتقريب بين الكنيسة الكاثوليكية والكنيسة البروتستانية .

كان عالما ومتديناً ، وقد أسبغ الله عليه خلقاً وفضلاً ، وهيأ له ماشاء من مراتب الشرف والإقبال . وإنك لتلمح أثر هذه هذه الحياة الباسمة بادياً فى سائر ما ألّف وصنف ، وبل وفى تلك الكلمة المشهورة التى طبع بها فلسفته الدينية ، والتى أصبحت من بعدُ لحياته شعاراً : « الأمور كلها تجرى على أحسن

الوجوه فى أفضل عالم ممكن »[١]

وقد صنف ليبنتز فى الفلسفة والعلم والدين رسائل وكتباً قيمة ، كتب أكثرها باللغة الفرنسية ، وبعضها باللاتينية وقليلاً منها بالألمانية ، وأشهرها « مباحث جديدة فى العقل الإنسانى »[٢] وهو كتاب كتبه رداً على الفيلسوف الإنجليزى « لوك »، ثم كتاب « تيوديسيه » (ومعناها فى اصطلاح ليبنتز «العدالة الإلهية») ثم كتاب « مونادولوجيا »[٣] أو نظرية « الجوهر الفرد » .

وكان كريم المعشر ، دمث الخلق ، ممن يألفون ويؤلفون ، وكان يتحاشى أن يؤذى أقل الحيوان شأناً : فكان يأخذ الحشرة ليفحصها بالمكرسكوب ، ثم يعيدها إلى الورقة التى انتزعها منها فى رفق ولين .

حفلت حياته بجلائل الأعمال ، وظل دائباً على الدرس والتفكير حتى لقد فاضت روحه وبيده كتاب .

* * *

(١) «Tout est pour le mieux, dans le meilleur des mondes possibles»

(٢) « Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain»

(٣) بالفرنسية Théodicée « تيوديسيه » و « مونادوجيا » (بالفرنسية Monadologie) .

رأى ليبنتز فى فلسفة « ديكارت » و « هوبز » و « اسبينوزا » خطراً يتهدد مافى الطبيعة من اعتبارات دينية وفنية : لأن أولئك الفلاسفة ، على ماكان بينهم من اختلاف ، يتفقون جميعاً فى أنهم أقاموا أو حاولوا أن يقيموا نسقاً أو نظاما طبيعياً آليا محضاً ، فى تفسيرهم للجانب المادى من الوجود ، أعنى أنهم تصوروا للعالم خلوا من معانى الغاية والتدبير ، وكأنه فى نظرهم ليس إلا محض آلة تتحرك كما تتحرك الآلات .

فجاء « ليبنتز » وأخذ على عاتقه أن يتخطى هذا التصور الآلى للطبيعة ، وحاول أن يبيّن أن القوى التى تعمل فى الآلية نفسها إنما تحددها وتوجهها « الغائية » ، بحيث أن كل تدرج فى العلل والمعلولات ، إن اعتبر من الداخل ، صار تدرجا فى الوسائل والغايات ، وأن صميم العالم إنمـا ينطوى فى كل نقطة على قصد ، ونمو ، وتقدم .

وبفضل هذه الفكرة — التى وفقت بين مذاهب « الآلية » و « الغائية » ، وبين حالات الجوهر الفرد على اختلافها ، كما لاءمت بين الروح والبدن — ظن ليبنتز أنه يستطيع بها فى الوقت نفسه ، أن يوفق بين العقل والدين ؛ وكان مقتنعاً بأن فلسفته كفيلة بإرضاء أدق مطالب الدين وأبعدها . وفى الحق أن ليبنتز

كان مخلصاً فى سعيه للتوفيق بين الفلسفة والدين ؛ ولم تغب هذه الفكرة عن ذهنه مدى حياته . ولقد كان يؤمن أن جميع عناصر الكون وذراته مؤتلفة متسقة . وهذا الاتساق الكونى ليس ثمرة تظهر فى المستقبل فحسب بل هو كامن فى النفوس من قبل ، لكن أكثر الناس لا يعلمون .

* * *

أما المسألة الدينية فقد أثار الكلام فيها « بيل » Bayle أحد كبار المفكرين من معاصرى ليبنتز وصاحب « القاموس التاريخى النقدى » المشهور . وقد كتب « بيل » بحثا تناول فيه مسألة العناية الإلهية ، ووجود الشر فى الدنيا ، أورد فيه شبه الملحدين والمانوية والإبيقوريين ، وانتهى منها إلى القول بأنه يرى أن الدين والعقل يتعارضان ولا يتفقان ، وإن كان يؤمن بعقائد الدين .

وقد كان لتلك الشبه التى أثارها « بيل » فى مسألة الشر أعمق الأثر فى نفس ملكة بروسيا تلميذة « ليبنتز » ، فطلبت إلى أستاذها الفيلسوف أن يتولى أبطال هذه الحجج ونقضها ؛ فنهض الفيلسوف لهذه المهمة وصنف باللغة الفرنسية — التى كان يتقنها أيما إتقان — كتابه الموسوم « تيوديسيه » أى « العدالة الإلهية » وعنوانه الكامل: « بحث فى خيرية الله وحرية الإنسان وأصل الشر » .

بادر « ليبنتز » بنشر هذا الكتاب ، وقدم بين يديه رسالة عنوانها : « مقال فى موافقة العقيدة الدينية للعقل » . وفى هذا المقال نرى الفيلسوف يعرض لمزاعم « بيل » بصدد الشر والعناية ، وينتهى إلى تقرير تلك النظرية المأثورة فى مباحث اللاهوت المسيحى، وهى أن حقائق الاعتقاد فوق العقل ، ولكنها ليست تنافيه . ثم أخذ ينبّه على وجوب التفريق بين ما هو « فوق العقل » ، وبين ما ينافى الدين ، وأخذ يقسم الحقائق إلى : (١) حقائق عقلية أو أزلية وهى مبنية على « مبدأ الهوية »[٤] أى أنها ترجع إلى أشياء هى واحدة فى ذاتها ومعناها ، والقول بضدها يستلزم التناقض . (٢) حقائق حاصلة حادثة وتقوم على مبدأ « السبب الكافى »[٥] وضدها لا يستلزم تناقضاً ما .

وليس شىء مما ينبغى الاعتقاد به بجائز أن يناقض النوع الأول من الحقائق العقلية أى الأزلية . فمثلا وجود الله لا يكون ممكنا إلا إذا لم ينطو مفهوم لفظ الله على تناقض ما ، ولم تتناقض

(٤) وهو القائل على حد تعبير المناطقة المحدثين إن ما هو هو ، وما ليس هو ليس هو .

(٥) Principe de raison suffisante : ويعرفه ليبنتز نفسه بأنه لا شىء يحصل مطلقا دون أن يكون هناك علة أو سبب معين على الأقل ، يبرر لم كان هذا الشىء أولى بالوجود من العدم ، ولم كان هذا على هذا النحو ولم يكن على نحو آخر .

الصفات المنسوبة إليه لكن رأيا من الآراء يجوز أن يكون فوق ما تعلمنا التجربة ، لأن الضرورة العقلية لتسلسل الظواهر - تلك الضرورة التي نجدها عن طريق مبدأ السبب الكافي - هي دائماً محاطة بظروف . فالضرورة المنطقية أو « الميتافيزيقية » لقضية من القضايا تثبت مباشرة أو بالواسطة من امتحان حدود هذه القضية .

أما ضرورة قضية من القضايا « الحاصلة » فإنما ترجع إلى حوادث سابقة . ولما كانت تلك الحوادث السابقة ليست نفسها ضرورية إلا تبعا لظروفها ، وهكذا إلى غير نهاية ، فقد جاز أن نقول مثلا إن عدم قدوم الإنجليز إلى مصر في سنة ١٨٨٢ وإن كان قد تم فعلاً ، يبقى ممكنا لا ضروريا من الوجهة الميتافيزيقية ؛ ولهذا يصح أن نعرف الحقائق « الحاصلة » أو « الجائزة » بأنها تلك التي لا يمكن الوصول إلى أسبابها الكاملة إلا بتحليل لا متناه يمتنع أن يقوم به العقل الإنساني ، في حين أنه يكفي تحليل محدود لإثبات الحقائق العقلية الأزلية .

ويرى « ليبنتز » أن مبادىء علم الطبيعة لا تفسر إلا بفكرة العناية والتدبير الإلهي ، أعني بمبدأ غائي . ومبدأ السبب الكافي - مبدأ الحقائق الحاصلة - يفضي بنا إلى ماوراء التجربة . ثم إن ائتلاف الجواهر الفردة ، والتسلسل القياسي لكل ما يحدث لا يمكن فعلا

أن يفسر إلا بموجود مطلق ، خلق العالم وفقاً لاختيار حكيم سديد ؛ فكل شيء فردى ، وكل حادثة فردية ، فى نفسها ممكنة ؛ فلسنا نتوصل إذن إلى إتمام سلسلة العلل والأسباب ، وإرضاء مبدأ السبب الكافى تمام الرضى ، مالم نرجع إلى سبب أول ، هو سبب لذاته ولا سبب له ، وهو الله .

ويستدل « ليبنتز » على صواب الاختيار الإلهى بقوله :

« إن خارج هذا العالم الموجود — أى فى العقل الإلهى — عدداً لا نهاية له من العوالم الممكنة الوجود ، والتى لا يخضع كل واحد منها إلا لمبدأ « عدم التناقض » [٦] ؛ فمن بين جميع تلك العوالم الممكنة ، أيها تقع عليه المشيئة الإلهية السامية ، وأيها يختاره الله فيمنحه الوجود ؟ »

يجيب « ليبنتز » فى غير تردد بقوله :

« إن الحكمة العالية المقرونة بخيرية لا نهاية لها ، لا يعوزها أن تختار أحسن الأشياء » .

وإذن فالله قد خلق بالضرورة أحسن العوالم الممكنة . والعالم الراهن خير ما يمكن أن يكون .

---

(٦) « Principe de non-contradiction » وينص على أن « قضيتين متناقضتين لا يمكن أن تكونا صادقتين ولا كاذبتين معاً وفى آن واحد » .

وذلك هو مجمل مذهب « ليبنتز » فى « التفاؤل » الذى نادى به وكان بإذاعته من المحسنين .

* * *

وإليك صورة ملخصة من طريقته فى الاستدلال على هذا المذهب المشهور ، قال : الله هو السبب الأول للأشياء ، فينبغى أن يكون ذا كمال مطلق فى القدرة والحكمة والخيرية ؛ ولما كان الله إنما يتصرف فى خلق الأشياء وفق عقله الأسمى اللا محدود ، فإن جليل حكمته المقرونة بخيرية لا حد لها ، لا يعوزها أن تختار من العوالم أحسنها ، لأنه إذا لم يكن الأحسن من بين جميع العوالم الممكنة ، لما اختار الله منها شيئاً ؛ إذن فالله قد خلق ضرورةً خير العوالم الممكنة ، أعنى العالم الذى يحقق أكبر قسط ممكن من الكمال »[٧] .

ورب معترض يقول : إذا كان الله قد اختار من بين جميع الممكنات أحسنها ، فلم إذن جاء الشر ، ولما كانت الخطيئة ؟ وقد كان جائزاً أن يوجد المدبر الأول خيراً محضاً مبرأ عن الشر ؟

فيرد ليبنتز بأن « تصور عالم ليس فيه شر ولا ألم هو أقصوصة من الأقاصيص ، ومحض خيالات[٨] ، ولو محى الشر من الوجود

(٧) ليبنتز : « كتاب العدالة الإلهية » الفقرة ٧

(٨) ليبنتز : « كتاب العدالة الإلهية » الفقرة ١٠

أصلاً ، فحينئذ لم يكن هو هو ، ولم يكن بذلك أحسن العوالم الممكنة ! ولئن كان محو الشر جائزاً فى الوجود المطلق فليس بجائز فى الوجود الإنسانى ، وهو بطبيعته محدود ؛ ولن يطلب الكمال فى شىء إنسانى أيا كان ، ولا ينبغى لنا أن نقصر نظرنا على جزء من العالم ، بل يجب النظر إلى المجموع المرتبطة أجزاؤه أوثق ارتباط ؛ والحقيقة أن أحوال العالم مدبرة بعضها بالقياس إلى بعض أحكم تدبير ، وما قد يبدو نقصاً فى الجزء ، يكون فى الكل كمالاً .

ألست ترى أن الصوت يكون فى نفسه « نشاذاً » ، فإذا التأم فى مجموع موسيقى حصل منه تأثير شجى رائع ؟ والكل إنما رتب فيه المدبر القوى الفعالة والمنفعلة ، والسماوية والأرضية ، الطبيعية النفسانية ، بحيث يؤدى إلى النظام الكلى ، مع استحالة أن يكون هو على ماهو عليه ولا يؤدى لهاشروراً . على أنه قد يحدث من الشر خير فى بعض الأحيان ، والشر فى أشخاص الموجودات قليل ، ومع ذلك فإن وجود ذلك الشر فى الأشياء ضرورة تابعة للحاجة إلى الخير : كالنار فإن كمالها الإحراق ، والإحراق بالقياس إليها خير وإن كان شراً بالقياس إلى المتألم منها » .

يقول المعترضون : إن الشر فى الدنيا أكثر من الخير وأغلب . ويقول ليبنتز بأن هذا خطأ : فالشر كثير ، ولكنه ليس بأكثر

من الخير ، نعم إن الأمراض كثيرة والمرضى كثيرون ، ولكنهم ليسوا بأكثر من الأصحاء المعافين . والواقع أن الله قد أسبغ علينا نعماً وخيرات وفيرة ، ولكن قلة انتباهنا إليها تقلل من شأنها ، والعادة تجعلنا أقل شعوراً بها .

ويقول « بيل » إن الإنسان شقى شرير ، وإن « المستشفيات والسجون منتشرة فى كل مكان ، وما التاريخ إلا مجموعة من جرائم الجنس الإنسانى ومصائبه » .

فيرد عليه ليبنتز : « أنا أعتقد أن فى ذلك غلواً : فإن فى حياة الإنسان من الخير شيئاً كثيراً لا يمكن أن يقاس به الشر ، كما يوجد من المنازل كثرة لا تقاس بها السجون . وعندى أن من عيوب المؤرخين أنهم يهتمون بنواحى الشر أكثر مما يهتمون بنواحى الخير » [٩]

ولكن كون هذا العالم خيرَ العوالم الممكنة لا يعنى أن يكون خلوا من الجوانب السيئة ، مبرأ من الشوائب والعيوب . وهل يستطيع الإنسان أن يقـــدر الشباب إلا إذا جاوزه إلى سن الشيخوخة[١٠]. فلكى يشعر الإنسان بالسعادة إذا أقبلت، يجب أن

(٩) ليبنتز : « العدالة الالهية » فقرة ١٤٨ .

(١٠) ولقد ورد فى الحديث الشريف ما معناه أن الصحة تاج على رؤوس الأصحاء لا يراه إلا المرضى .

يكون قد عرف الشقاء . وبغير الألم لا يكون للذة معنى - لقد حكم على سقراط الفيلسوف بالموت فأودع السجن ، ولبث فيه مقيداً بالأغلال . ويروى لنا القفطى أن سقراط حينما فك عنه القيد شعر بشيء من اللذة . فقال أمام جمع من أصحابه وتلاميذه : « ما أعجب فعل السياسة الإلهية ! كيف قرنت الأضداد بعضها ببعض ، فإنه لا يكاد يكون لذة إلا تبعها ألم ، ولا ألم إلا تبعه لذة: فإنه قد عرض لنا بعد الألم الذى كنا نجده من ثقل الحديد فى موضعه لذة » (١١) .

وكم من أناس يبيتون آمنين فى سربهم ، معافين فى أبدانهم ، وهم مع ذلك لا يشعرون بهذه النعمة ولا يشكرون ، حتى إذا مسهم المرض وولت عنهم السلامة ، أصبحوا عليها نادمين .

على أننا نعلم أن شراً من الشرور كثيراً ما يكون مصدر خير كثير ؛ ورب غلطة تقع من قائد الجيش فتفضى إلى الظفر فى معركة عظيمة

يجب أن نعترف مع هذا بأن فى الحياة الدنيا مساوىء : وقلاقل ، أظهرها ما يصيب الكثيرين من الأخيار من حظ عاثر ، وما يرتع فيه الأشرار من عز وسلطان (١٢) ولكننا نقول

(١١) القفطى : « إخبار العلماء بأخبار الحكماء » .

(١٢) « العدالة الإلهية » : فقرة ١٦ .

مقتنعين إنه إذا كان الكرام الأبرار لا يجدون جزاءهم فى هذه الدار ، ففى الدار الآخرى خير عزاء وجزاء : ذلك ما يقضى به الدين والعقل أيضا [١٣] .

من الناس من يحلو لهم دائما أن يشتكوا الأقدار ، ويذموا الزمان . وهذا ناشىء فى الحقيقة من ضعف النفوس ، وقلة رسوخ الإيمان ؛ ثم هو جزء من الاعتراض على تدبير الله سبحانه ، وما كانوا فيه من المنصفين . فما ينبغى لنا أن نسلك صراط أولئك المتذمرين الساخطين ، وخليق بنا أن نقبل على الحياة باسمين متفائلين ، وكذلك شأن المؤمنين المحسنين .

* * *

هذا مجمل لمذهب التفاؤل كما شاء أن يعرضه فيلسوف الألمان ، ونلخصه نحن فى تلك الكلمة الإسلامية المشهورة : «ليس فى الإمكان أبدع مما كان » . وقد سقناه اليوم فى طريق الجمع بين الفلسفة والدين ؛ وقصدنا أن نوفق بذلك إلى أن نرفع شكوك المرتابين ، وندفع عن العناية شبه المنكرين ، ونسرّى عن النفوس من وقع فلسفة العابسين المتشائمين ، وعلى الله وحده اعتمادنا وبه نستعين .

---

(١٣) ليبنتز : « العدالة الإلهية » : فقرة ١٧

فهرس الموضوعات

مطبعة مخيمر
ت ٤٧١٩٣

